٣

اصول الشيعه

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ

محمد حسين اليوسفي دامت تأييداته

مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ

محمد جواد الفاضل اللنكراني دام ظله

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه

کاتب:

محمدحسین یوسفی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۳

اشارة

سرشناسه : یوسفی گنابادی‌خراسانی، محمدحسین
عنوان و نام پدیدآور : اصول‌الشیعة لاستنباط احکام‌الشریعة : تقریرا لما افاده‌المرجع‌الدینی آیه‌الله‌العظمی‌الشیخ محمدالفاضل‌اللنکرانی قدس سره/ تالیف محمدحسین الیوسفی‌الگنابادی‌الخراسانی؛ اعداد و نشر مرکز فقه‌الائمة‌الاطهار علیهم‌السلام.
مشخصات نشر : قم: مرکز فقه‌الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.
فروست : موسوعه‌الامام‌الفاضل‌اللنکرانی؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.
شابک : ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳ :
یادداشت : عربی.
یادداشت : کتابنامه.
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)
رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ی۹الف۶ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۹۷۱۸

المقصد الثانی‌فی النواهی

اشارة

وفیه فصول
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷
فیما یقتضیه الأمر والنهی

الفصل الأوّل‌فیما یتعلّق به النهی وما یقتضیه

اشارة

المشهور بین الأعلام- ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله- أنّ کلّ واحد من الأمر والنهی یدلّ علی الطلب، إلّاأنّهم بعد اتّفاقهم علی أنّ متعلّق الطلب فی الأمر هو الوجود، اختلفوا فی أنّ متعلّقه فی النهی هل هو الکفّ أو مجرّد الترک وأن لا یفعل[۱]، فذهب بعضهم إلی الأوّل، وبعض آخر کالمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الثانی[۲].
وهذا النزاع مبنیّ علی تسلّم دلالة النهی علی الطلب الإنشائی، لکن مقتضی التحقیق- کما تقدّم فی مبحث الأوامر- أنّ مدلول الأمر هو البعث والتحریک الاعتباری، ومدلول النهی هو الزجر والمنع الاعتباری.

توضیح ذلک: أنّ المولی إذا أراد تحقّق فعل بید عبده فتارةً یبعثه إلیه تکویناً، بأن یأخذ یده ویُلجئه إلی ذلک الفعل، وهذا بعث حقیقی تکوینی، واخری یبعثه إلیه تشریعاً بواسطهٔ صدور الأمر، لکی یحسب العبد فی نفسه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۸

عقیب أمر المولی بأنّ المولی أمرنی بهذا العمل، وإطاعته واجبهٔ علیَّ ومخالفته موجبهٔ لاستحقاق العقوبهٔ، فینبعث عقیب هذه الملاحظات إلی ما بعثه المولی إلیه بواسطهٔ الأمر، وهذا بعث اعتباری تشریعی.

وکذلک إذا أراد المولی أن یمنع عبده من إیجاد فعل فتارةً یزجره عنه تکویناً، بأن یحول بینه وبین ذلک الفعل، وهذا زجر حقیقی تکوینی، واخری یزجره عنه تشریعاً بواسطهٔ نهیه عنه، لکی یحسب العبد فی نفسه عقیب نهی المولی بأنّ المولی نهانی عن هذا العمل، وإطاعته واجبهٔ علیَّ ومخالفته موجبهٔ لاستحقاق العقوبهٔ، فینزجر عقیب هذه الملاحظات عمّا زجره المولی عنه بواسطهٔ النهی، وهذا زجر اعتباری تشریعی.

والحاصل: أنّ الفرق بین الأمر والنهی إنّما هو بحسب الهیئهٔ، فإنّ هیئهٔ الأوّل دالّهٔ علی البعث الاعتباری وهیئهٔ الثانی علی الزجر الاعتباری، وأمّا بحسب المادّهٔ فهما متّحدان، إذ متعلّق کلیهما إیجاد[۳] الفعل، فإنّ النهی عبارهٔ عن الزجر عن إیجاد الفعل، کما أنّ الأمر عبارهٔ عن البعث إلی إیجاده، فمتعلّق کلیهما أمر واحد، وبین أنفسهما فرق ماهوی، عکس ما زعمه المشهور من أنّ الأمر والنهی بمعنی واحد، وهو الطلب، والاختلاف فی متعلّقهما، فمتعلّق الأوّل هو إیجاد الفعل ومتعلّق الثانی إمّا الکفّ عنه أو مجرّد ترکه وأن لا یفعل.

ویؤیّد ما ذکرناه أنّ مادّهٔ جمیع المشتقّات شیء واحد، فإنّ مادّهٔ «ضَرَبَ، یضرب، ضارب، مضروب» وغیرها من المشتقّات شیء واحد، وهو «ض- ر- ب» فلابدّ من أن یرجع الاختلاف الموجود فی معانیها إلی هیئاتها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۹

إذا عرفت أنّ بین الأمر والنهی فرقاً ماهویّاً، وهو أنّ الأوّل یدلّ علی البعث الاعتباری والثانی علی الزجر الاعتباری وکلاهما یتعلّقان بإیجاد الطبیعهٔ، فلا مجال للنزاع المعروف بینهم من أنّ المطلوب فی النهی هل هو الکفّ أو مجرّد الترک، فإنّ هذا النزاع متفرّع علی کون النهی دالّاً علی الطلب.

وبناءً علی ما ذهب إلیه المشهور من أنّ مدلول الأمر والنهی هو الطلب الإنشائی فالحقّ أنّ متعلّقه الکفّ لا مجرّد أن لا یفعل، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله، لأنّ العدم لیس بشیء[۴]، فلا یصحّ إسناد المطلوبیّهٔ إلیه، لأنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

نعم، توهّم أنّ الترک ومجرّد أن لا یفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصحّ أن یتعلّق به البعث والطلب، مندفع بما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الترک أیضاً یکون مقدوراً وإلّا لما کان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادهٔ والاختیار، وکون العدم الأزلی لا بالاختیار لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء والاستمرار الذی یکون بحسبه محلّاً للتکلیف[۵].

بیان ما یقتضیه الأمر والنهی

ثمّ إنّه لا إشکال ولا خلاف بینهم فی أنّ النهی یتمیّز عن الأمر بأنّ مقتضی النهی هو ترک جمیع الأفراد، عرضیّهٔ کانت أو طولیّهٔ، بخلاف الأمر، فإنّ الغرض منه یحصل بإیجاد فرد واحد[۶] منه ویسقط الأمر به، دون جمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۰

الأفراد.

لکنّ الکلام فی أنّ هذا الفرق مستند إلی اللغهٔ والوضع، أو إلی حکم العقل بأنّالطبیعهٔ توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم الّا بانعدام جمیع أفرادها- کما ذهب إلیه صاحب الکفایهٔ[۷]- أو إلی قضاوهٔ العقلاء والعرف؟

ولا یخفی أنّ هذا السؤال یتوجّه إلی جمیع المبانی، أی سواء قلنا بأنّ الأمر والنهی یدلّان علی البعث والزجر الاعتباریّین ویتعلّق کلاهما بإیجاد الطبیعة کما هو المختار، أو قلنا بأنّهما یدلّان علی الطلب ومتعلّق الطلب فی الأمر هو وجود الطبیعة وفی النهی مجرّد ترکها وعدمها کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله، أو قلنا بأنّهما یدلّان علی الطلب ومتعلّق الطلب فی الأمر وجود الطبیعة وفی النهی کفّ النفس عن إیجادها کما ذهب إلیه بعضهم.

فلابدّ للجمیع من الاهتمام بالسؤال المذکور وإعداد جواب مناسب له، فنقول:

لاـ مجال للذهاب إلی الاحتمال الأوّل، لأنّ المادّة فی الأمر والنهی هی إیجاد الطبیعة بناءً علی المختار، والهیئة فی الأوّل دالّة علی البعث الاعتباری وفی الثانی علی الزجر الاعتباری، فلیس فی الأمر أثر من وضع مادّته أو هیئته لکفایة إیجاد فرد واحد، ولا فی النهی أثر من وضع إحداهما للزوم الانزجار عن جمیع الأفراد.

وکذلک بناءً علی کون الهیئة فی الأمر والنهی دالّة علی الطلب وکون المادّة فی الأمر وجود الطبیعة وفی النهی ترکها أو الکفّ عن إیجادها، ضرورة اشتراکهما فی الهیئة، فلا یرجع الفرق بینهما إلیها، وکذلک لا یرجع إلی المادّة، إذ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱

لا دلالة ل «وجود الطبیعة» علی کفایة فرد واحد ولا ل «ترکها» أو «الکفّ عن إیجادها» علی لزوم الانزجار عن جمیع الأفراد.

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وأمّا ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ العقل یحکم بأنّ الطبیعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جمیع الأفراد.

ففیه أوّلًا: أنّه مبنیّ علی مذهبه من أنّ النهی عبارة عن طلب عدم الطبیعة، ولا یناسب ما هو الحقّ المختار من أنّه عبارة عن الزجر عن إیجادها، إذ علیه لیس للعدم والانعدام أثر فی النهی لا بمادّته ولا بهیئته.

وثانیاً: أنّ الطبیعة کما توجد بوجود فرد واحد کذلک تنعدم بانعدامه.

توضیح ذلک یتوقّف علی تقدیم أمرین:

۱- أنّ مقتضی التحقیق الذی اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً أنّ نسبة الطبیعی إلی أفراده نسبة الآباء المتعدّدة إلی الأبناء لا نسبة الأب الواحد إلی‌الأبناء، فیوجد بوجود زید مثلًا إنسان، وبوجود عمرو إنسان آخر، وبوجود بکر إنسان ثالث، وهکذا، فکلّ واحد من المصادیق تمام الطبیعی لا حصّة منه، ولذا یحمل الطبیعی علیه بالحمل الشائع الذی ملاکه الاتّحاد فی الوجود، فنقول: زید إنسان، فزید تمام ماهیّة الإنسان بضمیمة تشخّصاته الفردیّة، ولو کان حصّة منها لما کان قولنا: «زید إنسان» صادقاً، لکونه بعض الإنسان فرضاً لاتمامه، فعلی هذا یتعدّد وجود الطبیعة بتعدّد وجود مصادیقها، لأنّ زیداً وعمراً مثلًا إنسانان لا إنسان واحد.

۲- أنّ الوجود نقیض العدم، فلو کان أحدهما واحداً لکان الآخر أیضاً واحداً، ولو کان متکثّراً لکان الآخر أیضاً کذلک، إذ لا یمکن أن یکون أحد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲

النقیضین واحداً والآخر کثیراً.

فإذا کان وجود الطبیعة متعدّداً بتعدّد وجود مصادیقها- کما عرفت فی المقدّمة الاولی- کان عدمها أیضاً کذلک[۸]، إذ کما توجد طبیعة الإنسان بوجود زید مثلًا کذلک تنعدم بانعدامه، ولو لم ینعدم سائر الأفراد، وإلّا فلو کان عدمها متوقّفاً علی انعدام جمیع الأفراد لکان وجود الطبیعی متکثّراً وعدمه واحداً، وهو محال.

فإذا وجد فرد من أفراد الطبیعة تصیر هی أیضاً موجودة حال کونها معدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وإذا انعدم فرد من أفرادها تصیر هی أیضاً معدومة حال کونها موجودة فی ضمن أفرادها الموجودة.

إن قلت: کون شیء واحد موجوداً ومعدوماً فی زمن واحد جمع بین النقیضین، وهو محال.
قلت: استحالة الجمع بین المتقابلین تختصّ بما إذا کان موضوعهما أمراً واحداً حقیقیّاً، فلا یمکن أن یکون زید مثلًا موجوداً ومعدوماً أو أبیض وأسود أو بصیراً وأعمی فی آن واحد، بخلاف الواحد الجنسی أو النوعی أو الصنفی، ولذا یکون الحیوان مثلًا ناطقاً وناهقاً فی آن واحد مع کون الأنواع متباینة تبایناً کلّیّاً.
والحاصل: أنّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الفرق بین الأمر والنهی الموجب لکفایة الإتیان بفرد ما فی الأوّل ولزوم ترک جمیع الأفراد فی الثانی- من حکم العقل بأنّ الطبیعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جمیع الأفراد- أیضاً غیر تامّ، کمسألة الوضع.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ١٣

بیان الحقّ فی المسألة

فالحقّ أنّالفرق بینهما هو قضاوةالعرف والعقلاء، حیث یحکمون عقیبالأمر بکفایة الإتیان بفرد واحد وعقیب النهی بلزوم الانزجار عن جمیع الأفراد، والملاک فی فهم الأحکام قضاوة العرف وإن لم نعرف منشأها کما فی المقام.

کیفیّة موافقة الأمر والنهی ومخالفتهما

ثمّ إنّ هاهنا مسألة اخری، وهی أنّ الأمر یسقط بمجرّد الإطاعة أو العصیان، فلا یبقی مجال لموافقته أو مخالفته مرّةً اخری، بخلاف النهی، فإنّک لو عصیت الشارع عشر مرّات فی النهی المتعلّق بشرب الخمر مثلًا لکان النهی بعدُ موجوداً یزجرک عن ارتکابه فی المرّة الحادیة عشرة، وکذلک إذا أطعت الشارع وترکت شربها مراراً فللموافقة والمخالفة مجال فیه حتّی بعد الإطاعة کذلک، فما هو الفرق بینهما الموجب لهذا الاختلاف[٩]؟

نقد کلام صاحب الکفایة فی المسألة

التزم المحقّق الخراسانی رحمه الله بعدم دلالة النهی علی لزوم الترک لو خولف[١٠]، بل
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ١٤
لابدّ من دلیل آخر، ولو کان هذا الدلیل إطلاق المتعلّق، فإلیک نصّ کلامه:
ثمّ إنّه لا دلالة للنهی علی إرادة الترک لو خولف أو عدم إرادته، بل لابدّ فی تعیین ذلک من دلالة، ولو کان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة[١١]، ولا یکفی إطلاقها من سائر الجهات، فتدبّر جیّداً[١٢]، إنتهی.
وفیه: أنّ الإشکال یبقی بحاله فیما إذا لم یکن لمتعلّق النهی إطلاق من الجهة المتنازع فیها.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی فی المقام

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی أنّ متعلّق النهی مأخوذ بنحو العامّ الاستغراقی، فیکون معنی «لا تشرب الخمر» أطلب[١٣] منک ترک کلّ فرد من أفراد شرب الخمر، فینحلّ النهی إلی نواهٍ متعدّدة بتعداد أفراد الطبیعة المنهیّ عنها، ولکلّ منها موافقة ومخالفة مستقلّة، کما أنّ الأمر أیضاً یکون کذلک فیما إذا تعلّق بعامّ استغراقی، کما إذا قال: «أکرم کلّ عالم»[١٤].
هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله.
وفیه: أنّ دعوی کون المتعلّق فی النواهی مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقی المستلزم لانحلال النهی، أوّل الکلام، ولا دلیل علیه، بل

المتعلّق نفس الطبیعة، والطبیعة وإن کانت متّحدة مع أفرادها فی الوجود، إلّاأنّه لا یمکن أن تکون

حاکیةً عنها فی مقام الدلالة، لتغایرهما فیما وضعتا له.

وأمّا دلالة المتعلّق فی قولنا: «أکرم کلّ عالم» علی استغراق الأفراد فهی بواسطة لفظة «کلّ» الموضوعة لاستغراق جمیع أفراد الطبیعة التی اضیفت إلیها، لا بواسطة نفس تلک الطبیعة.

نظریّة المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وذهب المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی حاشیته علی الکفایة إلی أنّ المنشأ بالأمر شخص الطلب، وبالنهی سنخه الذی هو کلّی ذو أفراد، ومتعلّق النهی أیضاً عبارة عن طبیعة العدم الکلّیّة. وبالجملة: مدلول هیئة «افعل» هو الطلب الإنشائی الجزئی، فلا یقبل التکثّر؛ بخلاف مدلول هیئة «لا تفعل» الذی هو سنخ الطلب المتعلّق بالطبیعة والماهیّة، وإذا کان کلّ من الطلب المنشأ بالنهی وما تعلّق به أمراً کلّیّاً ذا أفراد یحکم العقل بأنّ کلّ فرد من أفراد الطلب یتعلّق بفرد من أفراد طبیعة العدم[۱۵].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله.

ولا- یخفی الفرق بینه وبین ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله وإن کانا متّحدین بحسب النتیجة، فإنّ طریق الوصول إلی هذه النتیجة عند المحقّق النائینی رحمه الله هو الدلالة اللفظیّة، وعند المحقّق الاصفهانی حکم العقل.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله

وفیه أوّلًا: منع کون الأمر دالّاً علی طلب الفعل والنهی علی طلب الترک، لما عرفت من أنّ مدلولهما هو البعث والزجر الاعتباری لا الطلب، وثانیاً: أنّه

لا دلیل علی کون الطلب المنشأ بهیئة «افعل» شخصیّاً والمنشأ بهیئة «لا تفعل» کلّیّاً، وثالثاً: أنّک قد عرفت فی مسألة الوضع أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المشهور من أنّ الوضع فی الحروف عامّ والموضوع له خاصّ[۱۶]، ووضع الهیئات أیضاً کذلک، فلا مجال للقول بکون الطلب الذی وضعت له هیئة «لا تفعل» عامّاً[۱۷].

کلام السیّد البروجردی رحمه الله فی المقام

وذهب سیّدنا الاستاذ آیة اللّه البروجردی رحمه الله إلی أنّ للنهی موافقات ومخالفات متعدّدة من دون أن ینحلّ إلی نواهٍ متکثّرة[۱۸]، وبنی هذا المطلب علی المسألتین السابقتین، أعنی کون الأمر والنهی بمعنی البعث والزجر، لا- الطلب، وکون المزجور عنه فی النهی جمیع أفراد الطبیعة بقضاوة العرف.

فقال: لا- ینحلّ النهی إلی نواهٍ متعدّدة، ویؤیّده أنّ الأب إذا نهی عبده عن شرب الدخان فلو سئل هل لک فی هذا النهی أحکام متعدّدة؟ لقال فی الجواب: لا، بل حکم واحد، ولکن مع ذلک له موافقات ومخالفات کثیرة.

وذلک لأنّ الحاکم بسقوط الحکم وعدمه هو العقل، وملاک السقوط عنده إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، ولا ریب فی أنّ الغرض لا یحصل بمجرّد

الانزجار عن المنهیّ عنه فی مورد أو موردین أو موارد کثیرة إذا لم ینزجر عن جمیع الموارد، لما عرفت من أنّ المزجور عنه فی النهی

جميع الأفراد عرفاً، فبالانزجار عن بعض الأفراد يحصل بعض الغرض لاتمامه، ولا يمتنع به المتعلّق أيضاً بالنسبة إلى سائر الموارد، فلا يسقط النهى، لفقد كلا الملاكين.

وهكذا الأمر على فرض العصيان وارتكاب المنهيّ عنه، ضرورة عدم حصول الغرض وعدم امتناع المتعلّق به بالنسبة إلى سائر الأفراد، فلا ملاك لحكم العقل بسقوط النهى.

إن قلت: هل العصيان نفسه لا يوجب السقوط؟

قلت: لا، هو لا يوجب سقوط الحكم فى الأوامر فضلًا عن النواهى.

توضيح ذلك: أنّ المأمور به إن كان من قبيل الواجب الغير الموقّت فلا يعقل فيه تحقّق العصيان ما دام العبد حيّاً، وبعد موته يسقط الأمر بسبب امتناع المتعلّق لا ـ بسبب العصيان، وإن كان من قبيل الواجب الموقّت فلا يسقط ما دام الوقت باقياً، وبعد خروج الوقت يسقط أيضاً بواسطة امتناع المتعلّق، لا بواسطة العصيان.

فالعصيان لا يكون مسقطاً للتكليف لا فى الأوامر ولا فى النواهى، بل ملاك حكم العقل بسقوطه إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، وهما منتفيان فى النواهى ما لم ينزجر العبد عن جميع أفراد الطبيعة المنهيّ عنها، سواء أطاع فى بداية الأمر أو عصى.

وهذا بخلاف الأوامر، فإنّ المبعوث إليه فيها هو إيجاد الطبيعة المأمور بها، وهى توجد بمجرّد الإطاعة بإتيان فرد واحد، فيحصل الغرض[۱۹]، فيحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸

العقل بسقوط الأمر، لتحقّق ملاكه.

والحاصل: أنّ الفرق بين الأمر والنهى هو تحقّق ملاك حكم العقل بسقوط الأمر بمجرّد الإتيان بفرد واحد من أفراد المأمور به، بخلاف النهى الذى يحكم العرف بلزوم الانزجار عن جميع أفراد متعلّقه، فلا مجال بعد حكم العرف هذا لحكم العقل بسقوط النهى بمجرّد الانزجار عن بعض الأفراد، لعدم تحقّق ملاكه.

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله مع توضيح وتتميم منّا، وهو حقّ متين فى رفع الإشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹

فى اجتماع الأمر والنهى

الفصل الثانى فى اجتماع الأمر والنهى

اشارة

اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى واحد وامتناعه على أقوال:

ثالثها: جوازه عقلًا وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض فى المقصود يقدّم امور:

الأمر الأوّل: فى المراد من لفظ «الواحد» فى عنوان المسألة

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالآخر للنهى، وإن كان كلّيّاً مقولًا على كثيرين، كالصلاة فى المغصوب[۲۰]، وإنّما ذكر، لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والنهى ولم يجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، كالسجود للّه‌تعالى والسجود للصنم مثلًا، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى، كالحركة والسكون

الکلّیّین المعنونین بالصلاتیّة والغصبیّة[۲۱]، إنتهی کلامه.

نقد نظریّهٔ المحقّق الخراسانی فی المراد ب «الواحد»

ویمکن المناقشهٔ فی موضعین من کلامه:

أ- یستفاد من قوله: «وإن کان کلّیّاً مقولًا علی کثیرین» أنّ القدر المتیقّن من محلّ البحث هو الواحد الجزئی، إلّاأنّه لا یختصّ به، بل یعمّ الواحد الکلّی الجنسی والنوعی أیضاً.

وفیه: أنّ ظاهر عنوان النزاع تسلیم الکلّ علی جواز کلّ واحد من الأمر والنهی لو لم یجتمعا، وإنّما جاء الاختلاف من قبل اجتماعهما فقط، وقد عرفت أنّ الأحکام التکلیفیّهٔ تتعلّق بالطبائع الکلّیّهٔ، ولا یمکن أن تتعلّق بالجزئیّات الخارجیّهٔ، ضرورهٔ أنّ الخارج ظرف سقوط الحکم لا- ثبوته، وإلّا لزم الأمر بتحصیل الحاصل المحال، فالواحد الشخصی لا یمکن أن یتعلّق به الأمر ولو لم یکن منهیّاً عنه، ولا النهی ولو لم یکن مأموراً به، فلا یصحّ أن یعمّه کلمهٔ «الواحد» فی عنوان النزاع المذکور فی عباراتهم، لاختصاص نزاعهم فی المقام بما إذا لم یکن تعلّق التکلیف به محالًا لو لا- الاجتماع، فلابدّ من أن یراد ب «الواحد» فی العنوان المذکور فی کلامهم خصوص الواحد الکلّی.

ب- ما ادّعاه من أنّ ذکر کلمهٔ «الواحد» یوجب خروج مثل السجود للّه المأمور به والسجود للصنم المنهیّ عنه عن محلّ النزاع- بدعوی عدم تحقّق جامع جنسی أو نوعی لهما وإن کان لهما جامع مفهومی- فاسد.

إذ لا مجال للقول بکون إطلاق السجود علی السجود للّهوالسجود للصنم بنحو الاشتراک اللفظی أو بنحو الحقیقهٔ والمجاز، إذ لم یقل بهما أحد، فلا محالهٔ کان بنحو الاشتراک المعنوی، ولا یمکن هذا إلّابأن یکون إطلاق السجود علی

کلّ من السجود للّهولآدم وللصنم من قبیل إطلاق الجنس علی أنواعه أو إطلاق النوع علی أصنافه، فکیف یمکن القول بخروج مثله بکلمهٔ «الواحد» بعد القول بشموله للواحد الجنسی أیضاً کما فعله المحقّق الخراسانی قدس سره؟!

إن قلت: السجود للّهوالسجود للصنم لا یجتمعان وجوداً، بخلاف الحرکات والسکنات الصلاتیّهٔ والغصبیّهٔ، حیث إنّهما تتصادقان علی وجود واحد.

قلت: الاجتماع بحسب الوجود لیس شرطاً لتحقّق الوحدهٔ الجنسیّهٔ، ألا- تری أنّ الإنسان والفرس مثلًا یشترکان فی الجنس الذی هو الحیوان مع عدم تصادقهما علی شیء واحد، ولذا نقول: النسبهٔ بینهما تباین کلّی.

علی أنّ هذا التصادق لم یکن ملحوظاً للمولی الآمر والناهی، فإنّه أمر بالصلاهٔ ونهی عن الغصب مثلًا من دون أن یلاحظ تصادقهما علی وجود واحد، بل یمتنع علیه ملاحظهٔ التصادق کذلک، لأنّ الوجود ما لم یتحقّق فی الخارج لم یکن شیئاً وبعد التحقّق لا یعقل أن یتعلّق به أمر أو نهی، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التکلیف لا ثبوته، فکیف یمکن للمولی ملاحظهٔ الموارد التی منها مورد تصادق المأمور به والمنهیّ عنه علی وجود واحد؟!

وبالجملهٔ: تعلّق الأمر والنهی بطبیعهٔ الصلاهٔ والغصب، ولا تکاد تدلّ طبیعتهما علی وجوداتها الخارجیّهٔ التی منها الوجود الذی تتصادقان فیه، والطبیعهٔ وإن کانت متّحدهٔ الوجود مع أفرادها إلّاأنّ مقام الاتّحاد وجوداً غیر مقام الدلالهٔ والحکایهٔ، فإنّ الطبیعهٔ لا تکاد تدلّ علی أزید من نفسها.

إن قلت: نعم، هی لا تدلّ علی أفرادها، ولکن یمکن أن تدلّ علی أصنافها التی هی أیضاً کلّیّات، فیمکن أن تدلّ الصلاهٔ علی عنوان الصلاهٔ المتصادقهٔ علی الغصب وبالعکس.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۲

قلت: كلّا، فإنّها كما لا تحكى عن مصاديقها كذلك لا تحكى عن أصنافها أيضاً، ألا ترى أنّ كلمة «الإنسان» لا تدلّ على الإنسان العالم أو الجاهل مع كون كلّ منهما صنفاً له، فإنّ مدلوله هو «الحيوان الناطق» لا «الحيوان الناطق العالم أو الجاهل».

فلا فرق بين المثال المعروف فى المقام، وهو الصلاة فى الدار المغصوبة، وبين مثل السجود للّٰهوالسجود للصنم من حيث الاندراج تحت العنوان المذكور فى محلّ النزاع بعدما عرفت من عدم كون التصادق على وجود واحد شرطاً فى الوحدة الجنسيّة أوّلًا، وعدم كونه ملحوظاً للمولى ثانياً.

والحاصل: أنّه لا مجال لإخراج مثل السجود للّٰهوالسجود للصنم من محلّ النزاع بكلمة «الواحد» المذكور فى العنوان بعد القول بكونه أعمّ من الواحد النوعى والجنسى كما قال صاحب الكفاية، أو مختصّاً بهما كما اخترناه توضيحاً للعنوان المذكور فى كلام المشهور.

بيان ما هو الصحيح فى عنوان البحث

وحيث إنّه لا خلاف فى عدم شمول النزاع لمثل السجود للّٰهوالسجود للصنم فلابدّ لنا من تبديل العنوان فى محلّ البحث إلى قولنا: «هل يجوز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟»، فإنّ خروجه من تحت هذا العنوان واضح، لعدم تصادق السجودين فى شيء واحد كما تقدّم.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المراد ب «الواحد» فى هذا العنوان الذى نحن اخترناه خصوص الواحد الشخصى، ولا يرد علينا ما أوردناه على المحقّق الخراسانى رحمه الله

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۳

من استحالة تعلّق التكاليف بالأفراد والوحدات الجزئيّة حتّى مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لأنّا لم نقل بتعلّق الأمر والنهى بنفس «الواحد» كما فعل المشهور ومنهم صاحب الكفاية، بل بعنوانين متصادقين عليه، فلا يرد ذلك الإشكال علينا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۵

فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى فى العبادات

الأمر الثانى: فى الفرق بين المقام ومسألة النهى فى العبادات[۲۲]

نظريّة صاحب الكفاية فيه

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهى فى العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فى المقام عبارة عن سراية كلّ من الأمر والنهى إلى متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً، وعدم سرايته، لتعدّدهما وجهاً، بخلاف الجهة المبحوث عنها فى المسألة الاخرى، فإنّ البحث فيها إنّما هو فى الملازمة بين النهى عن العبادة وفسادها وعدمها[۲۳].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله.

نقد كلامه من قبل الإمام الخمينى قدس سره

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بأنّ بين المسألتين فارقاً ذاتيّاً، وهو اختلافهما[۲۴] فى الموضوع والمحمول الذين هما بمنزلة الجنس والفصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢۶

للقضيّة، فإنّ المسألة المتنازع فيها هاهنا عبارة عن أنّ «الأمر والنهى هل يتعلّقان بعنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟»[٢۵]، أو «الأمر والنهى هل يجتمعان فى واحد أم لا؟»[٢۶]، وهناك عبارة عن أنّ «النهى عن العبادات هل يوجب فسادها أم لا؟».

فالمسألتان متمايزتان ذاتاً، فلا تصل النوبة إلى ذكر اختلافهما فى الجهة المبحوث عنها التى هى أمر عرضى فى مقام بيان الفرق بينهما، فإنّ التمسّك بالمايز العرضى بين المسألتين الذى يشعر باتّحادهما ذاتاً ومورداً لا يجوز إلّافيما إذا لم يكن مايز ذاتى فى البين، ألا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال فى مقام الفرق بين الإنسان والفرس: «الإنسان يمشى على رجلين والفرس على أربع» بل لابدّ من ذكر فصلهما فى مقام الفرق[٢٧].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فى الفرق بين المسألتين وبيان استقلال كلّ واحدة منهما عن الاخرى.

إن قلت: مسألة اقتضاء النهى عن العبادة فسادها من فروعات هذه المسألة، لاختصاصها بالقائلين بالاجتماع، وأمّا القائل بالامتناع فلا مجال له من الدخول فيها، ضرورة أنّه إن رجّح جانب النهى فلا أمر كى يكون العمل عبادة، وإن رجّح جانب الأمر فلا نهى كى تكون العبادة منهيّاً عنها، فلابدّ من أن يقال عند البحث فى تلك المسألة: «بناءً على جواز اجتماع الأمر والنهى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٧

فالنهى المتعلّق بالعبادة هل يقتضى فسادها، فتكون الصلاة فى الدار المغصوبة باطلة أم لا؟».

فمسألة النهى عن العبادة ليست مستقلّة عن مسألة الاجتماع، لأنّ ضابط استقلال المسألتين أن يتمكّن جميع المتنازعين فى إحداهما من الدخول فى البحث عن الاخرى ويختار ما شاء من الوجوه والاحتمالات فيها.

قلت: نمنع فعليّة الأمر والنهى فى مسألة النهى عن العبادة، بل النهى فعلىوالأمر تعليقى[٢٨]، فإنّ صوم العيدين لا يكون إلّامنهيّاً عنه، لكنّه لو تعلّق به الأمر بدل النهى لكان أمره عباديّاً، وهذا معنى تعلّق النهى بالعبادة، وعليه فلا علاقة بين المسألتين أصلًا، وجميع الباحثين فى المقام يتمكّنون من الدخول فى البحث عن تلك المسألة.

وبهذا ظهر فساد توهّم أنّ النهى إذا تعلّق بعبادة يجتمع الأمر والنهى فيها، التوهّم الذى صار منشأً للبحث عن الفرق بين المسألتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٩

فى كون المسألة اصوليّة

الأمر الثالث: فى كون المسألة اصوليّة

اشارة

إنّ الملاك فى المسألة الاصوليّة وقوع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الشرعى، وما نحن فيه كذلك، إذ يتفرّع عليه حكم تكليفى، وهو كون الصلاة فى الدار المغصوبة مأموراً بها ومنهيّاً عنها بناءً على جواز الاجتماع وكونها محكومةً بأحد الحكمين[٢٩] فقط بناءً على امتناعه، وحكم وضعى، وهو صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة بناءً على جواز الاجتماع[٣٠]، وفسادها بناءً على امتناعه وترجيح جانب النهى.

وهل يمكن أيضاً أن تكون من المسائل الفرعيّة أو الكلاميّة أو من المبادئ التصديقيّة أو الأحكاميّة[٣١] لمسألة اصوليّة؟

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: نعم، لأنّ فيها جهاتها أيضاً، ولا ضير فى أن تكون مسألة واحدة بجهة من مسائل علم وبجهة اخرى من مسائل علم آخر[٣٢].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٣٠

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

وفيه: أنّها ليست بهـذا العنوان المبحوث عنه هاهنا مسألةً فقهيّة، فإنّا نبحث هاهنا عن جواز اجتماع[۳۳] الأمر والنهى وامتناعه، وفى الفقه الـذى موضوعه أفعـال المكلّفين تـارةً نبحث مثلًا عن اتّصاف الصـلاة فى الـدار المغصوبـة بالوجوب والحرمـة معاً أو بالوجوب فقط أو بالحرمة فقط، واخرى عن صحّتها وفسادها، فهما مسألتان مختلفتان.

وبعبـارة اخرى: العنوان المبحوث عنه فى المقام، وهو «جواز اجتماع الأمر والنهى» مسألـة اصوليّـة لا غير، ولو غيّرناه بقولنا: «الصـلاة فى الـدار المغصوبـة هل هى واجبـة ومحرّمـة معاً أو واجبـة فقط أو محرّمـة فقط؟» أو بقولنا: «هل الصـلاة فى الـدار المغصوبة صـحيحة أو فاسدة؟» لكان مسألة فقهيّة لا غير.

وهـذه خصـيصة كثير من المسائل، ألا ترى أنّ البحث عن «الملازمـة بين وجوب الشـىء ووجوب مقـدّمته» مسألة اصوليّة، والبحث عن نفس وجوب المقدّمة مسألة فرعيّة؟

والحاصل: أنّ المسألة المبحوث عنها مع حفظ عنوانها ليست من المسائل الفقهيّة.

وليست أيضاً من مسائل علم الكلام الـذى يبحث فيه عن أحوال المبـدأ والمعاد إلّابعـد تبـديل عنوانها إلى قولنا: «هل يمكن للّه‌تبارك وتعالى أن يوجّه

الأمر والنهى إلى عنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟»، على أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهى وإن كانت عقليّة إلّاأنّها ليست منصرفة بأوامر المبدأ تعالى ونواهيه، بل تعمّ الأمر والنهى الصادرين من الموالى العرفيّة أيضاً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأمّا كونها من المبادئ التصديقيّـة لمسألة اصوليّة فذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله، وفسّـر المبادئ التصديقيّة لمسائل كلّ علم بما يكون نتيجتهـا منقّحـة لموضوع مسائـل ذلـك العلم، وادّعى أنّ المقـام يكون كـذلك، لأنّ النزاع فيما نحن فيه يرجع إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم[۳۴]، توضيح ذلك: أنّ البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهى يقع فى مقامين:

المقـام الأوّل: هو مـا عنونّا به المسألـة، من أنّ اجتماع متعلّق الأمر والنهى من حيث الإيجاد والوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى ولو لمكـان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر؟ فيمتنع صـدور مثل هـذا الأمر والنهى وتشـريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفّلين لذلك

تعـارض العموم من وجه، أو أنّه لا يلزم من الاجتماع المـذكور تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟ فلا يمتنع تشـريع مثل هـذا الأمر والنهى، ولاـ يكون بينهمـا تعارض، وبعبارة اخرى: البحث فى المقام الأوّل إنّما هو فى أنّ جهـة الأمر والنهى هل تكون تقييديّـة مكثّرة للموضوع؟ فلا تعلّق لأحدهما بالآخر، أو أنّ الجهة تعليليّة؟ فيتعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر.

المقام الثانى: هو أنّه بعـدما كانت الجهتان تقييديّتين ولا يتعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحـة للمكلّف وتمكّنه من إيجاد الصـلاة خارج الـدار الغصبيّـة يجدى فى رفع غائلة التزاحم بين الأمر والنهى؟ ويكفى فى انطباق المأمور به والمنهيّ عنه على الجامع وهو الصـلاة فى الـدار الغصبيّـة فتصحّ الصـلاة، أو أنّ وجود المندوحة لا يجدى فى ذلك؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع[۳۵].

ثمّ قال: إنّ الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الاصوليّة، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهيّة.

أمّا عدم كونها من المسائل الكلاميّة والفقهيّة فواضح، فلأنّ[۳۶] البحث فى المقام ليس عن إمكان الاجتماع وامتناعه، حتّى يكون البحث عن مسألة كلاميّة، حيث إنّ علم الكلام هو المتكفّل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها، وكان توهّم كون المسألة كلاميّة نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إنّ ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، فتخيّل كون البحث راجعاً إلى مسألة كلاميّة، إلّاأنّه قد تقدّم أنّ البحث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳

فى المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.

وكذا ليس البحث فى المقام راجعاً إلى صحّة الصلاة فى الدار الغصبيّة وعدم الصحّة أو حرمتها وعدم الحرمة حتّى تكون المسألة فقهيّة، فإنّ جهة البحث ليست ذلك، وإن كانت النتيجة تنتهى بالأخرة إلى ذلك، إلّاأنّ مجرّد ذلك لا يكفى فى كون المسألة فقهيّة ما لم تكن الجهة المبحوث عنها ممّا تعلّق بفعل المكلّف بلا واسطة، وذلك واضح.

وأمّا عدم كون المسألة من المسائل الاصوليّة، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة، كالبحث عن مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضدّه- وإن كان الفرق بين المسألة وتلك المسائل، هو أنّ البحث فى تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفى المسألة عن لازم خطابين أعنى خطاب الأمر وخطاب النهى- إلّاأنّ مجرّد ذلك لا يكفى فى كون المسألة اصوليّة ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة فى طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّى فقهى، والكبرى المبحوث عنها فى المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإنّ الكبرى المبحوث عنها إنّما هى اقتضاء اتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلّق كلّ من الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر، وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض، وفى المقام الثانى أعنى كفاية المندوحة يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من مبادئ مسائل التعارض والتزاحم، فإنّ حقيقة البحث فى المقام يرجع إلى البحث عمّا يقتضى تعارض الأمر والنهى- فى مورد الاجتماع واتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود- وعدم ما يقتضى تعارضهما، أو تزاحم الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴

والنهى عند وجود المندوحة وعدم التزاحم، وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، وأين هذا من المسألة الاصوليّة؟

والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة تارةً:

يكون بحثاً عن المسألة الاصوليّة، كالبحث عن مسألة الضدّ ومقدّمة الواجب، فإنّ المبحوث عنه فى هذه المسألة عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضدّه، واقتضاء إيجاب الشيء لإيجاب مقدّماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلّى فقهى، وهو فساد الضدّ إذا كان عبادة، ووجوب مقدّمة الواجب، واخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقليّة بنفسه بحثاً عن مسألة اصوليّة، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما فى المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه فى المقام الأوّل إنّما هو استلزام تعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والنهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا- تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخيير، وفى المقام الثانى إنّما هو فى كفاية وجود المندوحة فى رفع غائلة التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضى وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم.

فالإنصاف: أنّ البحث فى المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيّة، لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الاصوليّة، ولا عن المبادئ الأحكاميّة التى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵

هی عبارة عمّا یتوقّف علیه معرفة الأحکام الشرعیّة المستنبطة، ککون الحکم تکلیفیّاً أو وضعیّاً، وأنّ الحکم الوضعی قابل للجعل أو غیر قابل[۳۷]، إنتهی.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ النزاع إنّما هو فی جواز اجتماع الأمر والنهی وامتناعه، لا فی وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم.

والحاصل: أنّ المسألة بما هی علیه من العنوان لیست من المسائل الفقهیّة ولا الکلامیّة، ولا من المبادئ التصدیقیّة للمسائل الاصولیّة، بل بعد تغیّر عنوانها، وحینئذٍ تصیر مسألة اخری.

نعم، هی مع حفظ العنوان تکون من المبادئ الأحکامیّة التی یکون البحث فیها عن أحوال الحکم، کالبحث عن تضادّ الأحکام وعدمه، والبحث فی هذه المسألة فی الحقیقة بحث عن حال الأحکام، لأنّا نتنازع فی إمکان اجتماع اثنین منها- وهما الوجوب والحرمة- فی شیء واحد وعدم إمکانه، لکن لا ضیر فیه، لکونها ذات جهتین: بإحداهما تکون من المسائل الاصولیّة، وبالاخری من المبادئ الأحکامیّة، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۷

الأمر الرابع: فی عدم اختصاص البحث‌بالإیجاب والتحریم اللفظیّین

الحقّ ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ المسألة عقلیّة، ولا اختصاص للنزاع فی جواز الاجتماع والامتناع فیها بما إذا کان الإیجاب والتحریم باللفظ، کما ربما یوهمه التعبیر بالأمر والنهی الظاهرین فی الطلب بالقول، إلّاأنّه لکون الدلالة علیهما غالباً بهما کما هو واضح من أن یخفی، وذهاب البعض إلی الجواز عقلًا والامتناع عرفاً لیس بمعنی دلالة اللفظ[۳۸]، بل بدعوی أنّ الواحد بالنظر الدقیق العقلی اثنان وأنّه بالنظر المسامحی العرفی واحد ذو وجهین[۳۹]، وإلّا فلا یکون معنی محصّل للامتناع العرفی[۴۰]،[۴۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹

الأمر الخامس: فی شمول النزاع الإیجاب‌والتحریم الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین

ثمّ إنّ البحث لا یختصّ بالإیجاب والتحریم النفسیّین التعیینیّین العینیّین، بل یعمّ الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین[۴۲] أیضاً، لوجهین:

۱- أنّ ملاک النزاع فی جواز الاجتماع والامتناع، وهو تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین علی واحد یعمّ جمیع الأقسام.

توضیح ذلک: أنّه لا خلاف فی امتناع تعلّق الأمر والنهی بواحد بعنوان واحد، سواء کانا نفسیّین أو غیریّین، تعیینیّین أو تخییریّین، عینیّین أو کفائیّین، وکذا لا خلاف فی جواز تعلّقهما بعنوانین غیر متصادقین علی واحد کذلک[۴۳].

إنّما الخلاف فیما إذا کان برزخاً بینهما، وهو أن یتعلّقا بعنوانین متصادقین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰

علی واحد، فلا محالة یعمّ هذا النزاع أیضاً جمیع أقسام الأمر والنهی، إذ النزاع إنّما هو فی اقتضاء التصادق علی الواحد سرایة کلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر، کی یرجع إلی القسم الأوّل الممتنع اتّفاقاً، وعدم الاقتضاء، کی یکون کالقسم الثانی الذی کان ممکناً اتّفاقاً.

۲- أنّ أدلّة الطرفین وما وقع من النقض والإبرام فی البین تعمّ جمیع الأقسام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱

الأمر السادس: فی قید المندوحهٔ[۴۴]

ربما یؤخذ فی محلّ النّزاع قید المندوحهٔ فی مقام الامتثال، بل ربما قیل بأنّ إطلاق العنوان فی کلامهم إنّما هو للاتّکال علی الوضوح، إذ بدونها یلزم التکلیف بالمحال علی القول بالاجتماع، وامتناعه واضح لا یلتزم به أحد.

ولکنّ التحقیق عدم اعتبارها، لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله وهو أنّ البحث هاهنا إنّما هو فی استحالهٔ نفس اجتماع الوجوب والحرمهٔ، لاستلزامه اجتماع الضدّین[۴۵] أو غیر ذلک من الممتنعات، وإمکانه، لعدم استلزامه اجتماع الضدّین ولا مستحیلًا آخر، وهذا مع قطع النظر عن کون متعلّق التکلیفین مقدوراً للمکلّف، کما إذا کانت المندوحهٔ، أو غیر مقدور له، کما إذا لم تکن.

وبعبارهٔ اخری: البحث هاهنا فی أنّ اجتماع الأمر والنهی هل هو تکلیف محال أم لا؟ لا فی أنّه هل هو تکلیف بالمحال أم لا؟ فیشترک الجمیع حتّی الأشاعرهٔ القائلین بجواز التکلیف بالمحال[۴۶] فی هذا النزاع، لأنّهم أیضاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۲

لا یقولون بجواز التکلیف المحال.

إن قلت: فساد مذهب الأشاعرهٔ واضح عندنا، وجمیع المسلمین غیرهم یقولون باستحالهٔ التکلیف بالمحال، کالتکلیف المحال، فلا ینبغی لهم أن یبحثوا فی جواز اجتماع الأمر والنهی عند عدم المندوحهٔ مع کونه تکلیفاً بالمحال.

قلت: البحث هاهنا- کما عرفت- إنّما هو فی إمکان واستحالهٔ نفس التکلیفین مع قطع النظر عن کون متعلّقهما مقدوراً أم لا، وإن کانت الاستحالهٔ بالنظر إلی عدم مقدوریّهٔ المتعلّق متّفقاً علیها.

وبعبارهٔ اخری: نحن لا- نبحث هاهنا عن استحالهٔ اجتماع الحکمین الناشئهٔ عن استحالهٔ متعلّقهما، بل نبحث عن استحالته الناشئهٔ عن شیء آخر، مثل اجتماع الضدّین[۴۷].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله مع توضیح وتکمیل منّا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۳

فی تفرّع المسألهٔ علی مسألهٔ تعلّق الأحکام بالطبائع والأفراد

الأمر السابع: فی تفرّع المسألهٔ علی مسألهٔ تعلّق الأحکام‌بالطبائع والأفراد وعدمه

اشارهٔ

ربما یقال تارهً: إنّ النزاع فی الجواز والامتناع یبتنی علی القول بتعلّق الأحکام بالطبائع، وأمّا الامتناع علی القول بتعلّقها بالأفراد فلا یکاد یخفی، ضرورهٔ لزوم تعلّق الحکمین بواحد شخصی ولو کان ذا وجهین علی هذا القول، واخری: إنّ القول بالجواز مبنیّ علی القول بالطبائع، لتعدّد متعلّق الأمر والنهی ذاتاً علیه، وإن اتّحدا وجوداً، والقول بالامتناع علی القول بالأفراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً وکونه فرداً واحداً.

جواب صاحب الکفایهٔ رحمه الله عن کلا القولین

وناقش فیهما المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ تعدّد الوجه إن کان یجدی بحیث لا یضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإیجاد لکان یجدی ولو علی القول بالأفراد، فإنّ الموجود الخارجی الموجّه بوجهین یکون فرداً لکلّ من الطبیعتین، فیکون مجمعاً لفردین موجودین بوجود واحد، فکما لا یضرّ وحدهٔ الوجود بتعدّد الطبیعتین کذلک لا یضرّ بکون المجمع اثنین بما هو مصداق وفرد لکلّ من

الطبيعتين، وإلّا لما كان يجدى أصلًا، حتّى على القول بالطبائع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴

كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتّحادهما خارجاً، فكما أنّ وحدة الصلاتيّة والغصبيّة فى الصلاة فى الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعـدّدهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع فى الخارج من خصوصـيّات الصـلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصـلاة فيكون مأموراً به، وفرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً لطبيعتين، فلا تغفل[۴۸].

إنتهى كلامه رحمه الله.

بيان الحقّ فى المسألة

أقول: هـذا الجواب صـحيح لو كان مراد القائلين بتعلّق الأحكام بالفرد عنوان الفرد الـذى هو كلّى صادق على كلّ من الوجودات، فإذا قيـل: «صـلّ» كـان معنـاه «يجب عليـك فرد من الصـلاة»، لكنّه بعيـد، إذ لا ـ فرق بينه وبين الطبيعـة فى كون كـلّ منهمـا كلّيّاً، فلا وجه لعدولهم من تعلّقها بالطبائع الذى هو ظاهر الخطابات إلى تعلّقها بالأفراد بهذا المعنى.

وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّ مرادهم بالأفراد نفس الوجودات فلا يصـحّ ما ذكره، لأنّك قـد عرفت امتناع تعلّق التكليف بالوجودات الخارجيّة حتّى مع قطع النظر عن اجتماع الأمر والنهى، فضلًا عن فرض اجتماعهما، وذلك لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته.

وكذلك بناءً على ما اختاره نفسه رحمه الله، من أنّ مرادهم بها الوجودات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۵

المتشخّصة بالعوارض الفرديّة، بحيث كانت هذه العوارض المشخّصة[۴۹] أيضاً داخلة فى دائرة المأمور به.

إذ بنـاءً عليه، يبتنى القول بـالجواز على القول بالطبـائع، لأنّ الأـمر- بنـاءً على القول بالطبـائع- تعلّق بطبيعـة الصـلاة مثلًا، والنهى بطبيعة الغصب، وتصادقهمـا على واحـد فى مقـام الامتثال لا يوجب اتّحادهما فى مقام تعلّق التكليف[۵۰]، لعـدم حكاية الطبيعتين اللتين تعلّق الأمر والنهى بهما عن أفرادهما.

والقول بالامتنـاع يبتنى على القول بالأـفراد[۵۱] بنـاءً على مـا هـو المفروض من أنّ المـأمور به والمنهىّ عنه وجود الطبيعـة المتشخّصـة بـالعوارض الفرديّـة، لأنّ من هـذه العوارض اتّحاد كلّ منهما مع الآخر، فإذا قيل: «صلّ» و «لا تغصب» ثمّ اختار المكلّف إيجاد الصـلاة فى الـدار المغصوبـة، فكـأنّه قيل: يجب عليك الصـلاة الموجودة فى الخارج المتّحـدة مع الغصب، ويحرم عليك الغصب الموجود فى الخارج المتّحد مع الصلاة، واستحالته واضحة.

والحاصـل: أنّ المحقّق الخراسـانى رحمه الله ذهب هاهنـا إلى اسـتقلال هـذه المسألـة وعـدم تفرّعها على مسألـة تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد، وفسّر الأفراد فى تلك المسألة بالوجودات المتشـخّصة بالعوارض الفرديّة، والجمع بينهما واضح الفساد، فلابدّ له- بعد تفسـير الأفراد بما ذكره- من القول بترتّب مسألة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶

الاجتماع على مسألـة تعلّق الأحكام بالطبائع والأفراد، فكلّ من ذهب إلى جواز الاجتماع لابدّ له من اختيار الطبائع، وكلّ من ذهب إلى امتناعه لابدّ له من اختيار الأفراد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۷

فى اعتبار وجود الملاك فى متعلّقى الإيجاب والتحريم

الأمر الثامن[۵۲]: فى اعتبار وجود الملاك‌فى متعلّقى الإيجاب والتحريم

اشارهٔ

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لا ـ یکاد یکون من باب الاجتماع إلّاإذا کان فی کلّ واحد من متعلّقی الإیجاب والتحریم مناط حکمه مطلقاً، حتّی فی مورد التصادق والاجتماع[۵۳].

وبعبارهٔ اخری: إنّ مسألهٔ جواز الاجتماع وعدمه إنّما تجری فی المتزاحمین لا المتعارضین[۵۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۸

نقد کلام صاحب الکفایهٔ من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله

واعترض علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد تقیید عنوان النزاع بالمتزاحمین لعدم جریانه فی غیرهما، ففیه: أنّ اختصاص جریانه بباب التزاحم لا یوجب تقیید محلّ النزاع به، وإلّا کان متقیّداً بقید المندوحهٔ أیضاً، لعدم جریانه أیضاً فیما إذا لم تکن المندوحهٔ، لاستلزامه التکلیف بغیر المقدور، مع أنّک قد عرفت هناک أنّ النزاع إنّما هو فی أصل جواز اجتماع الأمر والنهی وامتناعه، مع قطع النظر عن کون متعلّقهما مقدوراً للمکلّف أم لا.

وبالجملهٔ: إن کان تحقّق المناط فی متعلّقی الحکمین موجباً لتقیید محلّ البحث کان قید المندوحهٔ أیضاً کذلک، فلا وجه لعدم اعتبار قید المندوحهٔ واعتبار تحقّق المناط فی المتعلّقین.

وإن أراد بیان مجری المسألهٔ من دون إرادهٔ التقیید- بأن یکون فی مقام دفع إشکال ربما یرد فی المقام، وهو أنّ القوم لمّا عنونوا مسألهٔ جواز الاجتماع مثّلوا له بالعامّین من وجه، کالصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولکن هذا الجمع لمّا وصلوا إلی باب التعارض جعلوا العامّین من وجه أحد وجوه التعارض، ولم یذکر أحد منهم جواز الجمع بینهما بصحّهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۹

تعلّق الأمر والنهی بعنوانین بینهما عموم من وجه.

فصار قدس سره بصدد دفع هذا الإشکال بالفرق بین البابین، بأنّ کون العامّین من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتّی فی مورد التصادق، کالمثال المتقدّم، وإلّا دخل فی باب التعارض، کقول المولی:

«أکرم العلماء» و «لا ـ تکرم الفسّاق»- ففیه[۵۵]: أنّ المیز بین البابین لیس بما ذکر، إذ المیزان فی عدّ الدلیلین متعارضین هو کونهما کذلک فی نظر العرف، إذ الأحکام المترتّبهٔ علی المتعارضین المذکورهٔ فی الأخبار العلاجیّهٔ أحکام شرعیّهٔ، وموضوعات الأحکام الشرعیّهٔ إذا لم تکن مستنبطهٔ[۵۶] فتشخیصها علی عهدهٔ العرف، ولذا لو کان بین الدلیلین جمع عرفی خرجا من المتعارضین، فالجمع والتعارض کلاهما عرفیّان، فکلّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فیهما فهو داخل فی باب التعارض، ولابدّ فیه من إعمال قواعده من الجمع والترجیح والطرح، کما أنّ ما لم یعدّه متعارضاً مع آخر وآنس بینهما توفیقاً فهو من باب الاجتماع وإن لم یحرز المناط فیهما.

وبالجملهٔ: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط فی‌الاختلاف هو الفهم العرفی، والجمع هناک عرفی لا عقلی، بخلافه هاهنا، فإنّ المسألهٔ عقلیّهٔ، فلا ربط بین البابین أصلًا[۵۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۵۰

الحقّ فی المسألهٔ

أقول: الأحکام الواردهٔ فی الأخبار العلاجیّهٔ مختصّهٔ بالخبرین المتعارضین، ولا تعمّ غیرهما من موارد التعارض، کتعارض إجماعین أو

ظاهر آيتين من الكتاب، فلابدّ فى هذه الموارد من الرجوع إلى العقل فى حكمها وتشخيص موضوعها.

ويؤيّده أنّهم يبحثون فى بداية باب التعارض عن اقتضاء القاعدة فى المتعارضين مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة، فذهب جمع إلى التخيير وجمع آخر إلى التساقط، وليس مرادهم بالقاعدة إلّاحكم العقل.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله إن أراد من الأمر الثامن والتاسع بيان مورد مسألة الاجتماع والفرق بينه وبين باب التعارض كما هو ظاهر قوله: «لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلّاإذا كان فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً» لا تقييد العنوان بالمتزاحمين، فلا يرد عليه إشكال سيّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله إلّافى خصوص بيان الفرق بين مسألة الاجتماع وبين الخبرين المتعارضين، بخلاف سائر موارد التعارض التى يكون الحكم والموضوع فيها عقليّين، كالمقام، ففى كلّ مورد وجد فى كلّ واحد من متعلّقى الإيجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتّى فى مورد التصادق كان من باب الاجتماع، وفى كلّ مورد لا يكون إلّامناط أحدهما كان من باب التعارض.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۱

فى ثمرة النزاع

الأمر التاسع: فى ثمرة النزاع

اشارة

ذهب المشهور إلى أنّ ثمرة النزاع هى صحّة الصلاة فى الدار المغصوبة بناءً على جواز الاجتماع.

ويرد عليهم: أنّ بعض من قال بالجواز ذهب إلى فسادها، كسيّدنا الاستاذ البروجردى رحمه الله[۵۸]، وكان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً مائلًا إليه وإن لم يصرّح به[۵۹].

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ذكر المحقّق النائينى رحمه الله مقدّمات، ثمّ استنتج منها جواز الاجتماع وصحّة الصلاة فى الدار المغصوبة كليهما، وكلامه طويل لا بأس بذكر خلاصته، فلنذكر المقدّمات التى ذكرها أوّلًا، ثمّ النتيجة التى رتّبها عليها.

الاولى: أنّ المقولات التسع العرضيّة بسيطة لا تركيب فيها، فليس فوقها جنس كى تكون مركّبةً من جنس وفصل.

الثانية: أنّها متباينات، وإلّا لزم التركّب، وقد عرفت بساطة المقولات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۲

الثالثة: أنّ الحركة[۶۰] فى كلّ مقولة عينها، إذ لا يمكن أن تكون جزءً لها، لاستلزامه تركّب المقولات ودخولها تحت جنس آخر، وهو الحركة، ولا عرضاً يعرضها، لاستلزامه قيام العرض بالعرض، وهو محال[۶۱]، فلا محالة تكون حركة كلّ مقولة عين تلك المقولة.

الرابعة: أنّ الصلاة من مقولة الوضع، وهذا واضح بناءً على ما اختاره صاحب الجواهر[۶۲] فى الركوع والسجود الذين هما ركنا الصلاة من أنّهما عبارتان عن الهيئة الركوعيّة والسجوديّة، وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّهما الفعل، فلأنّ المراد من الفعل ليس هو الفعل باصطلاح المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلّف[۶۳]، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعاً متلاصقة متّصلة.

فالصلاة على أيّ حال من مقولة «الوضع»، وأمّا الغصب فهو من مقولة «الأين» لأنّه عبارة عن شاغليّة الشخص للمكان وكونه فيه.

ثمّ قال بعد بيان هذه المقدّمات ما حاصله:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۳

فحیثیّة الصلاتیّة غیر حیثیّة الغصبیّة وجوداً وماهیّةً[۶۴]، فالحرکة الصلاتیّة أیضاً غیر الحرکة الغصبیّة، فلا یمکن أن تتّحدا أصلًا، فیجوز اجتماع الأمر والنهی، لاختلاف متعلّقیهما ماهیّةً ووجوداً، وتقع الصلاة صحیحة یستحقّ العبد المثوبة علیها، والغصب حراماً یستحقّ العقوبة علیه، لأنّ المقرّب غیر المبعّد.

والشاهد علی ما ذکرنا من اختلافهما وجوداً أنّ کون زید فی الدار المغصوبة لا یوجب أن یکون زید غصباً، فکذلک کون الصلاة فیها، فالترکیب بینهما انضمامی لا اتّحادی، وزید وإن کان جوهراً والصلاة عرضاً، إلّاأنّ نسبة المکین إلی المکان والإضافة الحاصلة بینهما لا یعقل أن یختلف فی الجوهر والعرض، فکما أنّ کون زید فی الدار الغصبیّة لا یوجب اتّحاد زید مع الغصب، فکذلک کون الصلاة فیها[۶۵].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۴

نقد کلامه رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ الصلاة لیست عبارة عن الرکوع والسجود کی تکون من مقولتهما، بل هی أمر اعتباری مرکّب من امور متأصّلة مختلفة المقولات، منها الرکوع والسجود، فأجزائها وإن کانت اموراً حقیقیّة إلّاأنّ نفسها أمر مرکّب اعتباری، فلا تدخل تحت أیّة مقولة أصلًا، لاختصاص المقولات بالامور الحقیقیّة المتأصّلة.

إن قلت: نعم، لکن نفس الرکوع والسجود أمران حقیقیّان مندرجان تحت مقولة الوضع کما عرفت، ولا ریب فی أنّ فسادهما یستلزم فساد أصل الصلاة، لاقتضاء فساد الجزء فساد الکلّ فی الأقلّ والأکثر الارتباطیّین.

قلت: فسادهما وإن کان مستلزماً لفساد أصل الصلاة، إلّاأنّ صحّتهما لا تستلزم صحّتها، لإمکان أن تکون باطلة لأجل الإخلال بشرط أو جزء آخر غیرهما، والمحقّق النائینی رحمه الله بصدد إثبات صحّة الصلاة فی الدار المغصوبة، لا بصدد إثبات بطلانها.

علی أنّ کون الرکوع والسجود من مقولة الوضع واضح بناءً علی المعنی الذی اختاره صاحب الجواهر لهما، من أنّهما عبارتان عن الهیئة الرکوعیّة والسجودیّة، وأمّا بناءً علی ما اختاره المحقّق النائینی رحمه الله من کونهما عبارتین عن الفعل الصادر عن المکلّف فهما وإن کانا مندرجین تحت مقولة الوضع بلحاظ کون الانحناء مثلًا أوضاعاً متلاصقة متّصلة مع قطع النظر عن الفضاء الذی تقع فیه هذه الأوضاع الرکوعیّة، إلّاأنّهما داخلان تحت مقولة الأین بلحاظ وقوع تلک الأوضاع والأفعال فی الفضاء، فیتّحدان مع الغصب من حیث المقولة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۵

وثانیاً: أنّ الغصب أیضاً لا یندرج تحت مقولة، لعدم کونه عبارة عن شاغلیّة الشخص للمکان وکونه فیه، بل هو عبارة عن الاستیلاء علی مال الغیر عدواناً، سواء کان الغاصب داخلًا فیه أم لم یکن، وهذا الاستیلاء من الامور الاعتباریّة، ولذا انشأ فی روایة «الناس مسلّطون علی أموالهم»[۶۶]، فإنّها فی مقام إنشاء استیلاء الناس علی أموالهم لا فی مقام الإخبار عنه، مع أنّ الامور الحقیقیّة لا تقبل الإنشاء، فالاستیلاء المنشأ بهذا الحدیث هو الاستیلاء الاعتباری، لا الحقیقی التکوینی.

وثالثاً: أنّ المجوّزین[۶۷] القائلین بفساد الصلاة لا یقولون به لأجل الغصب، بل لأجل التصرّف فی مال الغیر بلا إذن منه.

توضیح ذلک: أنّ سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله قال: إنّ لنا عنوانین محرّمین: أحدهما: الغصب، و الثانی: التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه، وبینهما عموم من وجه، لأنّ الشخص تارةً: یکون متصرّفاً فی مال الغیر بدون إذنه مع عدم کونه غاصباً له، لعدم استیلائه علیه، کما إذا کنت تقرأ کتاب صدیقک بغیر إذنه من دون أن تکون مستولیاً علیه، والشاهد علی عدم استیلائک علیه أنّک لو اطّلعت علی مجییء صاحبه لترکت القراءة ووضعته فی محلّه، واخری: یکون غاصباً مستولیاً علیه من دون أن یتصرّف فیه أصلًا، وثالثةً: یکون

مستولياً عليه ومتصرّفاً فيه.

وفساد الصلاة فى الدار المغصوبة ليس لأجل اتّحادها مع الغصب كى ينكر الاتّحاد بما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله، بل لأجل اتّحادها مع مصداق من مصاديق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۶

التصرّف فى مال الغير بغير إذنه[۶۸]، والتصرّف فى مال الغير أمر منتزع من مصاديقه المختلفة المقولات، كالجلوس فى دار الغير وقراءة كتابه وأكل طعامه وغيرها من التصرّفات، وهذه العناوين وإن كانت اموراً تكوينيّة متأصّلة لها ما بإزاء فى الخارج، إلّاأنّ نفس التصرّف فى مال الغير الذى انتزع من هذه الامور ليس أمراً حقيقيّاً له ما بإزاء فى الخارج غير ما بإزائها، فهو غير مندرج تحت مقولة من المقولات، فلا يمكن أن يقال: إنّ الصلاة من مقولة كذا والتصرّف فى مال الغير من مقولة كذا، والمقولات بسائط متباينات، والحركة فى كلّ واحدة منها عينها، فلا تتّحد الصلاة مع التصرّف فى مال الغير، ولو سلّمنا صحّة هذا القول بالنسبة إلى قياس الصلاة بالغصب.

كلام السيّد البروجردى رحمه الله فى المقام

ذهب المحقّق استاذنا العلّامة البروجردى رحمه الله إلى جواز الاجتماع، بل عدّه من الواضحات، ومع ذلك قال ببطلان الصلاة فى الدار المغصوبة.

واستدلّ على الأوّل بأنّ متعلّق الأمر عنوان الصلاة ومتعلّق النهى عنوان التصرّف فى مال الغير بغير إذنه، وهذان العنوانان وإن تصادقا فى واحد، وهو الحركات والسكنات الخارجيّة المتحقّقة فى الدار المغصوبة، إلّاأنّ هذا التصادق لا يرتبط بمقام تعلّق التكليف، بل بمقام الامتثال ووجود الطبيعة فى الخارج، فلا ضير فى تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لعدم حكايتهما عن وجوداتهما التى منها مورد التصادق، فيكون متعلّقهما شيئين لا شيئاً واحداً، فلا يلزم محذور فى مقام تعلّق التكليف، فيجوز الاجتماع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۷

وعلى الثانى بأنّ المأمور به إذا كان عبادة فلابدّ من أن يكون مقرّباً للعبد إلى ساحة المولى، والمقرّبيّة والمبعّديّة صفتان لوجود المأمور به والمنهيّ عنه خارجاً، ضرورة أنّ ماهيّة[۶۹] الصلاة أو وجودها الذهنى لا يوجبان قرب العبد إلى اللّه، فلا يصلح للمقرّبيّة إلّاوجودها الخارجى، وكذلك فى ناحية التصرّف فى مال الغير بغير إذنه، فإنّ المبعّد عن ساحة المولى إنّما هو وجوده الخارجى لا ماهيّته ولا وجوده الذهنى، فالمقرّبيّة والمبعّديّة ليستا من لوازم الماهيّة ولا من لوازم وجودها الذهنى، بل من لوازم وجودها الخارجى.

ولا ريب فى أنّ الصلاة فى الدار المغصوبة والتصرّف فى مال الغير بدون إذنه موجودان بوجود واحد، ولا يمكن أن يكون هذا الوجود الواحد مبعّداً عن المولى ومقرّباً إليه معاً، فلا محالة تقع الصلاة فى الدار الغصبيّة باطلة[۷۰].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق البروجردى رحمه الله

أقول: كلامه قدس سره متين بالنسبة إلى مسألة جواز الاجتماع، والاستدلال عليه بأنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع والعناوين، ولا يرتبط عنوان الصلاة بعنوان الغصب[۷۱]، ولأجل ذلك لا ينتقل الذهن من سماع أحدهما إلى الآخر.

كما أنّ كلامه صحيح بالنسبة إلى كون الصلاة والغصب موجودين فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۸

الخارج بوجود واحد، وأنّ المقرّبيّة والمبعّديّة من لوازم وجودهما الخارجی.

لكن يرد عليه أنّه لا دخل لإباحة المكان فی المقرّبيّة كی تكون غصبيّته مانعة عنها.

توضيح ذلك: أنّ المكان وإن لم ينفكّ عن الصلاة الخارجيّة، إلّاأنّك إذا صلّيت فی بيتك مثلًا كان المقرّب هو ذلك الوجود الخارجی بما أنّه صلاة، لا بما أنّه واقع فی بيتك.

فكذلك الأمر إذا صلّيت فی الدار الغصبيّة، فإنّ ما وقع فی الخارج مقرّب بما أنّه وجود خارجی للصلاة ومبعّد بما أنّه وجود خارجی للغصب.

وبعبارة اخرى: لهذا الموجود الواحد الخارجی إضافة إلى عنوان الصلاة وإضافة اخرى إلى عنوان الغصب، وإضافته إلى عنوان الصلاة تؤثّر فی مقرّبيّته وإلى عنوان الغصب تؤثّر فی مبعّديّته، فلا يلزم من القول بصحّة الصلاة فی الدار الغصبيّة أن يكون المقرّب مبعّداً والمبعّد مقرّباً.

بيان ما هو الحقّ فی المسألة

فالحقّ أنّ الصلاة فی الدار الغصبيّة صحيحة بناءً على جواز الاجتماع وإن كان العبد عاصياً أيضاً لأجل النهی.

وكذلك الحال بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر، إلّاأنّه لا معصية عليه.

لكن لا يجری هذا القول إلّافيما إذا لم تكن هناك مندوحة[۷۲] كی نضطرّ إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۹

ترجيح ما هو أقوى مناطاً وهو الأمر عند القائلين بترجيح جانبه، فيصير هو فعليّاً دون النهی.

وأمّا إذا كانت المندوحة متحقّقة فحيث إنّه قادر على امتثال كليهما فلا مجال للقول بترجيح جانب الأمر بلحاظ أقوائيّة مناطه، بل لابدّ له من إيقاع الصلاة فی أرض مباحة، كی يتحقّق امتثال كلا التكليفين، لعدم التزاحم بينهما.

وأمّا على الامتناع وترجيح جانب النهی فلا إشكال فی بطلان الصلاة فی الدار المغصوبة إذا كان عالماً بالغصب وحرمته، أو جاهلًا بها عن تقصير، لأنّ الجاهل المقصّر بمنزلة العالم.

حكم الصلاة فی الدار الغصبيّة مع الجهل عن قصور

إنّما الإشكال فی الجاهل القاصر، إمّا لعدم التفاته إلى حرمة الغصب أصلًا، أو لعدم تمكّنه من استكشاف حكمه وإن كان يلتفت إلى الحرمة ويحتملها.

والحقّ بطلان صلاته، لأنّ الجهل عن قصور وإن كان يقتضی عدم تنجّز حرمة الغصب، بمعنى عدم استحقاق العقوبة على مخالفتها، إلّاأنّه لا يقتضی صحّة الصلاة.

وهذا واضح لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر، إذ المفروض عدم كون الصلاة مأموراً بها.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق الذی ذهب إليه المحقّق الخراسانی رحمه الله أيضاً[۷۳]، من كفاية تحقّق ملاك الأمر من المصلحة التامّة فی صحّة العبادة فلفقدان ملاك الأمر أيضاً فی المقام، إذ على القول بالامتناع وترجيح جانب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۰

النهی- كما هو المفروض- لا ملاك إلّاللنهی[۷۴]، وعدم تنجّز النهی لأجل الجهل عن قصور لا يقتضی أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعدماً، فلا وجه للقول بصحّة الصلاة فی الدار الغصبيّة أصلًا بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهی.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى صحّتها، فإنّه قال:

إنّه لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً ولو فى العبادات، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر.

وأمّا عليه وترجيح جانب النهى فيسقط به الأمر به مطلقاً فى غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له.

وأمّا فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة، أو بدونه تقصيراً.

وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط، لقصد التقرّب بما يصلح أن يتقرّب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر، فيسقط به قطعاً[۷۵].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۱

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

أقول: قوله: «لاشتماله على المصلحة» ينافى ما يقتضيه كلامه فى مقام الاستدلال على الامتناع، فإنّه رحمه الله قال بعد ذكر مقدّمات المسألة ما ملخّصه:

إذا عرفت هذه الامور فالحقّ هو القول بالامتناع، وتحقيقه يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

إحداها: أنّه لا ريب فى أنّ الأحكام الخمسة متضادّة[۷۶].

ثانيتها: أنّه لا شبهة فى أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو فى الخارج يصدر عنه.

ثالثتها: أنّه لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون.

رابعتها: أنّه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلّاماهيّة واحدة وحقيقة فاردة[۷۷].

واستنتج بعد ذكر هذه المقدّمات أنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهى مستلزم للقول بجواز اجتماع الضدّين، لتعلّقهما بفعل المكلّف الذى هو واحد ذو ماهيّة واحدة مع كونهما ضدّين[۷۸].

ولا ريب فى أنّه إذا كان بين الأمر والنهى مع كونهما أمرين اعتباريّين تضادّ فى البين كان مناطاهما- أعنى المصلحة والمفسدة- أحقّ بتحقّق التضادّ بينهما، لكونهما أمرين حقيقيّين، فكيف يحكم باستحالة اجتماع الأمر والنهى وإمكان اجتماع مناطيهما فى واحد؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۲

وبالجملة: لا يتعلّق كلّ من الأمر والنهى إلّابما هو حامل ملاكه، فإن كان متعلّقهما واحداً كان امتناع تحقّق الملاكين فيه أولى من امتناع تعلّق الحكمين به.

والحاصل: أنّه لا مجال على الامتناع وترجيح جانب النهى من القول بتحقّق المصلحة التى نعبّر عنها بملاك الأمر، بل عليه لا ملاك إلّاللنهى، وعدم تنجّز النهى لأجل الجهل عن قصور لا يقتضى أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعدماً.

فالصلاة فى الدار المغصوبة على القول بالامتناع وترجيح جانب النهى فاسدة مطلقاً حتّى فيما إذا كان المصلّى جاهلًا بحرمة الغصب عن قصور، إذ صحّة العبادة متوقّفة على وجود ملاك الأمر الذى هو مفقود فى المقام.

كلام المحقّق النائينى فى المسألة

بل ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی فسادها علی فرض تحقّق الملاک أیضاً، إذ لا أثر له أصلًا، فیکون کالعدم.

توضیح ذلک: أنّ التزاحم تارةً یکون بین الحکمین، واخری بین المقتضیین.

وفی الأوّل یکون کلّ واحد من الحکمین مجعولًا مطلقاً حتّی فیما إذا کان مزاحماً للآخر، إلّاأنّ الحکم الفعلی تابع لما هو أقوی مناطاً فقط، لعدم قدرة العبد علی امتثال کلیهما، وهذا کمسألة الضدّین إذا لم نقل باقتضاء الأمر بأحدهما النهی عن الآخر، بل یقتضی عدم الأمر به فقط، ففی المثال المعروف هناک انشأ وجوب کلّ من الإزالة والصلاة مطلقاً حتّی فیما إذا کانا متزاحمین، لکنّ الحکم الفعلی للإزالة، لکون ملاک وجوبها أقوی وعدم قدرة المکلّف علی الإتیان بها وبالصلاة معاً، ففی هذا النوع من التزاحم إذا کان العبد جاهلًا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۳

قاصراً بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد واشتغل بالصلاة تکون صلاته صحیحة من دون أن یعدّ عاصیاً مستحقّاً للعقوبة، وذلک لأنّ الصلاة وإن لم تکن مأموراً بها إلّاأنّها مشتملة علی ملاک الأمر، وهو کافٍ فی صحّتها.

بخلاف التزاحم بین الملاکین، فإنّ المولی لا یمکن أن یجعل الحکم هاهنا إلّا علی طبق أقواهما، فالحکم المجعول تابع لملاک الأهمّ، وأمّا المهمّ فوجود ملاکه کالعدم، إذ لا أثر له أصلًا، فلا یمکن تصحیح العبادة به، والمقام من هذا القبیل، ففی الصلاة فی الدار المغصوبة یقع التزاحم بین مناطی حرمة الغصب ووجوب الصلاة بناءً علی الامتناع، فلا محالة یجعل الحکم علی طبق أقوی الملاکین، وهو ملاک الحرمة علی القول بترجیح جانب النهی، فحرمة الغصب مجعولة مطلقاً حتّی فی مورد اجتماعه مع الصلاة، بخلاف وجوب الصلاة، فإنّه مقیّد بعدم کونها فی مکان مغصوب، فملاک وجوبها وإن کان موجوداً، إلّاأنّه کالعدم بعد کونه مکسوراً بملاک حرمة الغصب، فلا مجال للقول بصحّة الصلاة فی الدار المغصوبة باستناد ملاکها الذی لا أثر له أصلًا.

وإن شئت قلت: یکون المقام من صغریات باب التعارض، وبناءً علی ترجیح جانب النهی ینشأ الأمر بالصلاة فی غیر المغصوب، فالصلاة فی المغصوب لیست بمأمور بها[۷۹].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله.

نقد کلامه من قبل الإمام الخمینی رحمه الله

وناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد بمکسوریّة ملاک الأمر نقصانه فهو ممنوع، لأنّ الملاکین القائمین بحیثیّتین لا معنی لانکسار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۴

أحدهما بالآخر.

وإن أراد أنّ الحکم بعد تزاحم المناطین یصیر تابعاً لأقواهما، فهذا مسلّم، لکنّه لا یوجب نقصاً فی ملاک المهمّ، فهو علی ملاکه باقٍ، فلا مانع من تأثیره فی الصحّة بعد کفایة الملاک التامّ إذا لم یتنجّز النهی لأجل الجهل عن قصور.

فلا معنی لرجوع المقام إلی باب التعارض بعد تسلیم تحقّق الملاکین، إذ التعارض لا یجری إلّافیما إذا کان موضوع أحد الدلیلین المتعارضین فاقداً لملاک الحکم.

إن قلت: لا ریب فی تقیید وجوب الصلاة فی المقام بعدم کونها فی الدار المغصوبة بناءً علی الامتناع وترجیح جانب النهی، بخلاف حرمة الغصب التی هی مطلقة.

قلت: مسألة الضدّین أیضاً کذلک، فإنّ وجوب الإزالة مطلق ووجوب الصلاة مقیّد بعدم کونها مزاحمة للإزالة، فلا فرق بین البابین.

إن قلت: نعم، لکن المقیّد فی المقام هو الأمر الإنشائی، بخلاف مسألة الضدّین، فإنّ المقیّد فیها إنّما هو الأمر الفعلی المتعلّق بالصلاة مکان الإزالة، وأمّا الأمر الإنشائی فهو موجود.

قلت: نعم، لكن هـذا الفرق لا يكون فارقاً بين البابين، فإنّ وجود الحكم الإنشائى وعـدمه لا يكون دخيلًا فى صـحّة العبادة وعدمها، بل إن كـان ملاـك الأـمر موجـوداً تكـون صـحيحة، وإلّـا فلاـ. والمفروض أنّـه موجـود فى المقـام كمسألـة الضـدّين بلاـ فرق بينهمـا فى ذلك[۸۰].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وهو حقّ متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۵

والحاصـل: أنّ الصـلاة فى الـدار المغصوبـة بنـاءً على الامتنـاع وترجيـح جانب النهى فاسـدة مطلقاً، ولو كان المصـلّى جاهلًا عن قصور بحرمة الغصب، لعدم كونها متعلّقة للأمر الفعلى ولا واجدة لملاكه، وأمّا لو فرضنا وجدانها لملاك الأمر وقلنا بكفايته فى صحّة العبادة فلا وجه للقول بفسادها، بل لابدّ من الحكم بصحّتها إذا اشتغل بها مع الجهل عن قصور بحرمة الغصب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۷

فى حدود محلّ النزاع

الأمر العاشر: فى النسب الأربع المنطقيّة فى محلّ النزاع

عدم جريان البحث فى المتباينين

لا إشـكال فى عـدم جريان النزاع فى المتباينين، لوضوح جواز اجتماع الأمر والنهى فيهما، كوجوب الصـلاة وحرمة النظر إلى الأجنبيّة، فإنّ النظر إلى الأجنبيّـة وإن كان يقارن الصـلاة أحياناً، إلّاأنّهما لا يتصادقان على واحـد أصـلًا، فإنّ مصـداق النظر إليها شـىء ومصداق الصلاة شىء آخر، فالإنسان الذى ينظر إلى الأجنبيّة حال كونه مصلّياً يتوجّه إليه الأمر والنهى كلاهما حتّى على القول بالامتناع.

القول فى جريان البحث فى المتساويين

وأمّا المتساويان فنحن ذهبنا فى الدورة السابقة إلى عدم جريان النزاع فيهما أيضاً، لوضوح امتناع الاجتماع فيهما، لعدم قدرة العبد على امتثـال كلاـ التكليفيـن، ألاـ ترى أنّ المـولى إذا أوجـب إكرام الإنسـان وحرّم إكرام الضاحـك لاـ يتمكّـن المكلّـف على امتثال كلا الحكمين، وهـذا مـا بعث المحقّق الخراسـانى رحمه الله على القول بـأنّ اتّحـاد المتلاـزمين فى الحكم وإن لم يكن لازمـاً، إلّـاأنّ كون أحدهما محكوماً بحكم منافٍ لحكم الآخر- كأن يكون أحد المتلازمين واجباً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۸

والملازم الآخر حراماً- ممتنع، لعدم قدرة المكلّف على امتثال التكليفين.

لكنّ التحقيق يقتضـى جريـانه فيهما، لأنّ عـدم تمكّن المكلّف على امتثال كليهما يوجب كون التكليف تكليفاً بالمحال[۸۱]، لا تكليفاً محالًا، وقد عرفت فى مبحث اعتبار قيد المندوحة أنّ المتنازع فيه هاهنا هو الثانى، لا الأوّل.

وبالجملـة: عنوان النزاع، وهو أنّه «هـل يجوز تعلّق الأـمر والنهى بعنوانين متصـادقين على واحـد أم لا؟» يعمّ المتساويين، لعـدم كونه ذا مفهوم كى يعتبر عـدم التصادق فى سائر الأفراد، فإنّ أساس النزاع إنّما هو التصادق على مصـداق واحـد، وأمّا عدم التصادق على غيره فلا دخل له فيه، وإثبات الشـىء لا يقتضى نفى ما عداه، وملاك النزاع أيضاً- وهو أنّ تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد هل هو من قبيل التكليف المحال أم لا؟- موجود فيهما.

التحقيق حول جريان البحث فى العامّ والخاصّ المطلقين

کلام المحقّق القمی والنائینی وصاحب الفصول فی ذلک

وأمّا العامّ والخاصّ المطلقان فذهب المحقّق القمی صاحب القوانین والمحقّق النائینی رحمهما الله إلی عدم جریان النزاع فیهما[۸۲]، خلافاً لصاحب الفصول رحمه الله[۸۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۹

وکلامه ظاهر فی اختصاص جریان النزاع بما إذا کان بین العنوانین تغایر مفهوماً وکان الأعمّیّة والأخصّیّة بحسب المورد. وبعبارة اخری: لا- یجری البحث إلّافیما إذا لم یکن مفهوم الأعمّ مأخوذاً فی الأخصّ، کما إذا أمر بضرب الحیوان ونهی عن ضرب الإنسان، فإنّ «الحیوان» وإن اخذ فی ماهیّة «الإنسان» إلّاأنّه لم یؤخذ فی مفهومه، فهما متغایران مفهوماً، والشاهد علیه أنّه لا ینسبق إلی الذهن مفهوم «الحیوان» عند استماع کلمة «الإنسان» أو بالعکس.

بخلاف ما إذا کان مفهوم الأعمّ اخذ فی الأخصّ، کما إذا أمر بعتق الرقبة، ونهی عن عتق الرقبة الکافرة، أو أمر بالصلاة ونهی عن الصلاة فی الدار المغصوبة، لأنّ المطلق عین ما اخذ فی المقیّد، إذ وصف الإطلاق والسریان لیس قیداً للمطلق کی یدّعی تغایرهما مفهوماً، بدعوی أنّ المطلق هو الماهیّة المقیّدة بالإطلاق والمقیّد هو الماهیّة المقیّدة بالقید، بل المطلق عبارة عن الماهیّة لا بشرط التی تجتمع مع ألف شرط، فالمطلق عین ما اخذ فی المقیّد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷۰

نقد کلام الأعلام الثلاثة المتقدّمة

لکنّ الحقّ أنّ النزاع یجری فی کلا القسمین.

أمّا الأوّل: فواضح، لأنّه إذا کان یجری فی المتساویین فجریانه فی الأعمّ والأخصّ المطلقین کان أولی، لتحقّق مادّة الافتراق فی جانب أحدهما، بخلاف المتساویین.

وأمّا الثانی: فلأنّ الإطلاق وإن لم یکن قیداً للمطلق، إلّاأنّ عنوان المطلق غیر عنوان المقیّد، فإنّ عنوان «الرقبة» غیر عنوان «الرقبة الکافرة» وعنوان «الصلاة» غیر عنوان «الصلاة فی الدار المغصوبة» والحکم فی المقیّد لم یتعلّق بالمطلق مع قیده، بحیث کان کلّ منهما محکوماً به، بل بالمقیّد بما هو مقیّد، ونفس الطبیعة بلا- قید لم تکن موضوع الحکم فی دلیل المقیّد، بل فی دلیل المطلق فقط، فالمطلق فی أحد الدلیلین ذو حکم دون الدلیل الآخر، والحکم الضمنی لا أساس له.

والحاصل: أنّ النزاع یجری فی کلا قسمی العامّ والخاصّ.

خلافاً للمحقّق النائینی والقمی رحمهما الله حیث أنکرا جریانه فی الأعمّ والأخصّ المطلقین مطلقاً، ولصاحب‌الفصول حیث یظهر من کلامه التفصیل بین‌القسمین.

جریان النزاع فی العامّین من وجه

وأمّا العامّان من وجه فلا إشکال فی کونهما محلّاً للبحث فی الجملة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فیه

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله قیّده بثلاثة قیود، واضطرّ إلی اعتبارها لبعض ما التزم به من المبانی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷۱

فإليك القيود التى قال باعتبارها:

۱- أن تكون النسبة- أعنى العموم من وجه- بين المتعلّقين، كما فى الصلاة والغصب، وأمّا إذا كانت بين الموضوعين، كما فى العالم والفاسق فيما إذا أمر بإكرام الأوّل ونهى عن إكرام الثانى فهو خارج عن محلّ النزاع، لاتّحاد ما تعلّق به الحكمان، وهو الإكرام، فلا يمكن أن يندرج تحت مقولتين كى يصحّ القول بالجواز، فلابدّ هاهنا من أن يذهب القائلون بالجواز أيضاً إلى الامتناع، وكانت المسألة من مصاديق باب التعارض.

۲- أنّ المأمور به والمنهىّ عنه إن كانا من الأفعال التوليديّة والتسبيبيّة فلابدّ من تحقّق النسبة بين السببين، ولا يكفى تحقّقها بين المسبّبين، لأنّ التكليف وإن تعلّق ظاهراً بالمسبّب إلّاأنّه تعلّق فى الواقع بالسبب الذى هو مقدور بلا واسطة، لابالمسبّب الذى لا يكون مقدوراً إلّابواسطة سببه، فلا يجرى النزاع فى قول المولى: «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» من هذه الجهة أيضاً[۸۴]، فإنّ الإكرام فعل مسبّب من غيره، مثل القيام بقصد التعظيم، فإذا كان العبد جالساً فى حجرة ثمّ قام بقصد التعظيم لكلّ من زيد العالم وعمرو الفاسق عند دخولهما فيها فلا يمكن أن يقال: هذا القيام مأمور به ومنهىّ عنه معاً، لكونه شيئاً واحداً لا يمكن أن يندرج إلّاتحت مقولة واحدة، فلابدّ من أن يذهب الجميع هاهنا أيضاً إلى الامتناع ويعاملوا معه معاملة التعارض.

۳- أن يكون التركيب بين المأمور به والمنهىّ عنه فى‌مورد الاجتماع انضماميّاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۲

كى يمكن اندراجه تحت مقولتين، وأمّا إذا كان التركيب بينهما اتّحاديّاً فلا يكاد يندرج مادّة الاجتماع إلّاتحت مقولة واحدة، لكونها شيئاً واحداً، ولا يمكن أن يصدق على الشىء الواحد أكثر من مقولة واحدة، فإذا قال المولى: «إشرب الماء» و «لا تغصب» فشرب العبد الماء المغصوب كان التركيب بينهما اتّحاديّاً، لأنّ شرب الماء هاهنا عين الغصب، فلا يجرى النزاع فيهما، بل لابدّ من أن يقول الكلّ هاهنا أيضاً بالامتناع، لعدم اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتين، فيكون الدليلان من قبيل المتعارضين[۸۵].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

والحقّ عدم اعتبار شىء من هذه القيود، لأنّ اعتبارها مبنىّ على مبانٍ مختلف فيها، ولا مجال لمن اختارها أن يدّعى دخلها فى تحرير محلّ النزاع العامّ بين الجميع.

توضيح ذلك: أنّ اعتبار الشرط الأوّل مبنىّ على القول بالجواز وتعليله باندراج مورد الاجتماع تحت مقولتين، فهو لا يعتبر عند من ذهب إلى الامتناع، أو إلى الجواز، لكن لأجل القول بتعلّق الأحكام بالطبائع- كما هو مختارنا- لا لأجل اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتين- كما قال به المحقّق النائينى رحمه الله-.

وأمّا عدم جريان النزاع فى مثل «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» فلعدم إحراز مناط كلا الحكمين، فلو احرز مناطهما لجرى فيهما أيضاً، ولم يمنع منه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۳

اتّحاد ما تعلّق به الحكمان بعد كون النسبة بين الموضوعين عموماً من وجه.

واعتبار الشرط الثانى مبنىّ على القول بلزوم تعلّق الأحكام بالأسباب واقعاً، ولو كانت متوجّهة إلى المسبّبات صورةً فى الأفعال التوليديّة، فهو لا يعتبر فى المقام عند من قال بتمركز الأحكام فى المسبّبات- كما هو ظاهر الخطابات- وعدم رجوعها إلى الأسباب أصلًا.

واعتبار الشرط الأخير مبنىّ على القول بالجواز وتعلّق التكاليف بالوجودات الخارجيّة، فلا يضرّ كون التركيب اتّحاديّاً على القول

بالامتناع، أو بتعلّق الأحكام بالطبائع كما هو الحقّ، وقد تقدّم فى محلّه.

والحاصل: أنّ النزاع لا- يجرى فى المتباينين، ويجرى فى سائر الموارد، سواء كان المأمور به والمنهىّ عنه متساويين، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو من وجه، ولا فرق فى العامّين من وجه بين أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين أو الموضوعين، ولا بين أن تتحقّق النسبة بين السببين أو المسبّبين فى الأفعال التوليديّة والتسبيبيّة، ولا بين أن يكون التركيب انضماميّاً أو اتّحاديّاً، فلا يشترط شىء فى جريان النزاع سوى إحراز المناطين.

التحقيق فى المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا فلنشرع فى بيان ما هو الحقّ فى المسألة، فنقول: مقتضى التحقيق هو جواز الاجتماع، ويتّضح بترتيب مقدّمات ثلاث:

الاولى: فيما يدعو إليه الحكم.

لا- إشكال فى أنّ الحكم- بعثاً كان أو زجراً- إذا تعلّق بعنوان يمتنع أن يتجاوز عن متعلّقه إلى غيره من مقارناته الاتّفاقيّة ولوازمه الوجوديّة، فإنّ تجاوزه عنه إلى ما لا دخل له فى تحصيل غرضه جزاف بلا ملاك.

وبالجملة: إنّ الإرادة التشريعيّة كالتكوينيّة فى ذلك، فكما أنّ الثانية تابعة لتصوّر المراد والتصديق بفائدته، ولا تتعلّق إلّابما هو مفيد فى نظر المريد ومحصّل لغرضه، ولا تسرى إلى ما لم يتصوّره أو لم يصدّق بفائدته، لعدم كونه دخيلًا فى غرضه، فكذلك الاولى، فإنّ المولى لا يأمر بشىء ولا ينهى عن شىء إلّابلحاظ كونه ذا خصوصيّة موجبة للبعث أو الزجر، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالصلاة إلّاإذا كانت حاوية لما هو علّة الأمر بها، من كونها معراج المؤمن وناهية عن الفحشاء والمنكر وغير ذلك، ولا- يمكن أن يتعلّق النهى بالغصب أو بالتصرّف فى مال الغير بلا إذن منه إلّاإذا كان حاوياً لما هو علّة النهى عنه، ففى الصلاة فى الدار المغصوبة لا يمكن أن يكون المأمور به إلّا

جهة كونها صلاة، ولا يمكن أن يكون المنهىّ عنه إلّاجهة كونها غصباً، لعدم اشتمال جهة الصلاتيّة على خصوصيّة موجبة للزجر، ولا جهة الغصبيّة على خصوصيّة موجبة للبعث.

لا يقال: اتّحاد الصلاة مع الغصب يوجب سراية الأمر إلى الغصب، والنهى إلى الصلاة.

فإنّه يقال: هذا يستلزم أن لا تكون طبيعة الصلاة مأموراً بها وطبيعة الغصب منهيّاً عنها، بل المأمور به هو الصلاة المقيّدة بالعوارض المتّحدة معها التى منها الغصب، والمنهىّ عنه هو الغصب المقيّد بالعوارض المتّحدة معه التى منها الصلاة، وهذا ضرورى البطلان.

فالمقارنات الاتّفاقيّة والملازمات الوجوديّة للمأمور به والمنهىّ عنه كلّها خارجة من تحت الأمر والنهى.

الثانية: فى المراد من الإطلاق، والفرق بينه وبين العموم.

إنّ الإطلاق- كما سيجىء إن شاء اللَّه فى محلّه- هو كون الطبيعة الواقعة تحت الحكم تمام الموضوع.

وربما توهّم بعضهم أنّ الإطلاق عبارة عن شمول الطبيعة وسريانها فى أفرادها، كالعموم، وأنّ الفرق بين أصالتى العموم والإطلاق ليس إلّافى طريق الوصول إلى ذلك الشمول الذى يكون مفاد كلتيهما، فإنّ الشمول فى أصالة العموم يستفاد من الوضع، وفى أصالة الإطلاق من مقدّمات الحكمة.

وهو فى غاية السقوط، ضرورة أنّ قضيّة الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمة فى «أحلّ اللَّه البيع» مثلًا إنّما هى أنّ تمام الموضوع للحكم

بالحلّيّة هو طبيعة البيع، من دون أن تكون حاكية عن مصاديقها وأفرادها، بخلاف أصالة

العموم في مثل «أكرم كلّ عالم» فإنّ نتيجتها هي الشمول والسريان في الأفراد، فبينهما- مضافاً إلى ما ذكر من الفرق، من كون أصالة العموم مستفادة من الوضع وأصالة الإطلاق من مقدّمات الحكمة- فرق ذاتي أيضاً كما عرفت.

وبه يظهر أنّ ما ربما يقال، من أنّ معنى الإطلاق هو كون الشيء بتمام حالاته ولواحقه موضوعاً للحكم، وأنّ معنى «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» أنّه يجب عليك عتقها، سواء كانت عادلة أم فاسقة، عالمة أم جاهلة، ممّا لا أصل له، إذ الدخيل في الغرض هو ذات الطبيعة لا حالاتها وقيودها المتصوّرة.

وأمّا كون عتق كلّ من الرقبة العادلة والفاسقة والعالمة والجاهلة مسقطاً للتكليف إنّما هو لأجل كون كلّ منها مصداقاً للطبيعة المأمور بها، لا لكون كلّ منها مأموراً بها بنفسها.

فإطلاق قوله سبحانه: «أَقِمْ الصَّلَاةَ»[۸۶]- على فرض إطلاقه- عبارة عن كون طبيعة الصلاة تمام الموضوع لوجوب الإقامة، من دون أن يكون شيء آخر دخيلًا في الموضوع، وإطلاق جملة «لا يجوز التصرّف في مال الغير بدون إذنه» عبارة عن كون عنوان «التصرّف في مال الغير بدون إذنه» تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاة في الدار المغصوبة، ولا الثاني إلى التصرّف في مال الغير بمثل الصلاة.

ثمّ إنّه لا ريب في أنّ أصالة العموم من الاصول اللفظيّة، لكونها مستفادة من لفظة «كلّ» ونحوها، بخلاف أصالة الإطلاق، إذ الحقّ أنّها من الاصول العقليّة، لأنّ العقل هو الذي يحكم- بعد ملاحظة كون المتكلّم فاعلًا مختاراً

عاقلًا وفي مقام بيان تمام مراده من دون أن يأتي بقيد في كلامه أو يتحقّق القدر المتيقّن في مقام التخاطب- بأنّ الطبيعة هي تمام الموضوع في كلامه.

الثالثة: فيما تعلّق به الأحكام.

وهو الحجر الأساسي لإثبات جواز الاجتماع.

والحقّ أنّ متعلّق الأحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافّة العوارض واللواحق، لا الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجي، أو الذهني.

خلافاً للمحقّق الخراساني رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ متعلّقها هو الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجي[۸۷].

إن قلت: هل يمكن أن يكون الموضوع في القضيّة الحمليّة نفس الماهيّة، والمحمول أمراً عرضيّاً لا ذاتيّاً؟!

قلت: نعم، والشاهد عليه حمل عنوان «الكلّي» على طبيعة الإنسان مثلًا في قولنا: «الإنسان كلّي» ضرورة أنّ الموضوع في هذه القضيّة لو كان وجود الإنسان خارجاً أو ذهناً لكان أمراً متشخّصاً جزئيّاً غير صالح لحمل الكلّيّة عليه، وموطن الحمل والإسناد في هذه القضيّة وإن كان هو الذهن، إلّاأنّه لا يستلزم أن يكون الموضوع أيضاً أمراً ذهنيّاً، ويشهد عليه أنّ موطن الحمل في قولنا: «شريك الباري ممتنع» أيضاً هو الذهن مع أنّ المراد من الموضوع نفس طبيعة شريك الباري، لا وجوده الذهني، وإلّا كان معناه «شريك الباري الموجود في الذهن يمتنع أن يوجد في الخارج» وهو وإن كان صادقاً، إلّاأنّه ليس بمراد، ضرورة أنّ كلّ ما يوجد في الذهن يستحيل أن يوجد في الخارج، سواء كان من الامور الممتنعة، كشريك الباري، أو الممكنة، كالإنسان،

ضرورة أنّ الإنسان الموجود في الذهن أيضاً يستحيل أن يوجد في الخارج، فالذي يختصّ بمثل شريك الباري هو أنّ طبيعته يمتنع أن توجد في الخارج، بخلاف الإنسان، فإنّ ماهيّته يمكن أن توجد فيه.

معنى قولهم: «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى»

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين جعل الموضوع فى قضيّة «الإنسان كلّى» طبيعة الإنسان، وبين قول الحكماء: «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى» الذى لازمه نفى الكلّيّة عن ماهيّة الإنسان؟!

قلت: مراد الفلاسفة- كما عرفت سابقاً- أنّ الماهيّة بحسب الحمل الأوّلى الذى ملاكه الاتّحاد مفهوماً ليست إلّاهى، فلا ينافى أن يحمل عليه بالحمل الشائع[۸۸] مثل الكلّيّة وغيرها من العوارض.

والحاصل: أنّ الموضوع فى قولنا: «الإنسان كلّى» هو طبيعة الإنسان، والمحمول عرض لها.

وكذلك قولنا: «الإنسان موجود» لأنّ الموضوع فى هذه القضيّة لو لم يكن طبيعة الإنسان فإمّا أن يكون وجوده الذهنى أو الخارجى، وهذا يستلزم كون القضيّة ممتنعة كاذبة لو كان الوجود المأخوذ محمولًا مغايراً للوجود الذى هو قيد للموضوع، بأن يكون أحدهما ذهنيّاً والآخر خارجيّاً، كأن يكون معنى القضيّة «الإنسان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج» أو عكسه، أو كونها ضروريّة بشرط المحمول إن تطابق الوجودان، وكلاهما فاسدان، لكون القضيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۰

صادقة ممكنة، لا كاذبة، ولا ضروريّة بشرط المحمول، فلا محالة يكون موضوعها طبيعة الإنسان التى تستوى نسبتها إلى الوجود والعدم.

وبالجملة: إنّ الأحكام تعلّقت بنفس الطبائع، لا بها مقيّدة بوجوداتها الذهنيّة ولا الخارجيّة.

أمّا عدم تعلّقها بالماهيّات المقيّدة بالوجودات الذهنيّة فواضح، إذ لا قائل به أوّلًا، والآثار المترتّبة على المأمور به والمنهىّ عنه المقتضية لبعث المولى وزجره لا تكون فى وجودهما الذهنى بل فى وجودهما الخارجى ثانياً، ألا ترى أنّ النهى عن الفحشاء والمنكر مترتّب على الصلاة خارجاً، لا على تصوّرها ذهناً؟

إن قلت: لعلّ الأحكام تتعلّق بالطبيعة المقيّدة بالوجود الذهنى، إلّاأنّ على المكلّف أن ينبعث أو ينزجر فى الخارج.

قلت: كلّا، فإنّ الوجود الخارجى ليس مصداقاً للوجود الذهنى، بل هو قسيمه، فلا يمكن أن يكون الانبعاث إلى الوجود الخارجى والانزجار عنه مسقطاً للأمر والنهى المتعلّق بالمقيّد بالوجود الذهنى.

نقد القول بتعلّق الأحكام بالطبائع المقيّدة بالوجودات الخارجيّة

وأمّا عدم تعلّقها بالماهيّات المقيّدة بالوجودات الخارجيّة- الذى ذهب إليه صاحب الكفاية- فلما تقدّم من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، وبعبارة اخرى: رتبة الحكم متأخّرة عن رتبة متعلّقه كتأخّر العرض عن معروضه، فلو كان متعلّقه مقيّداً بالوجود الخارجى لزم التكليف بتحصيل الحاصل فى الأوامر وبإمحاء ما وقع عن صفحة الوجود فى النواهى، وكلاهما مستحيلان. هذا أوّلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۱

وثانياً: أنّ طريقة الشارع فى التقنين عين طريقة العقلاء، والقوانين العقلائيّة متقدّمة على امتثالها فى الخارج برتبتين، إذ بعد التقنين لابدّ من بلوغ القانون إلى المكلّفين به أوّلًا، ثمّ ملاحظتهم استحقاق العقوبة على المخالفة ثانياً، كى ينقدح الداعى إلى الامتثال فى نفوسهم، فكيف يمكن أن يكون الوجود الخارجى المتأخّر عن التقنين برتبتين فى رتبة التقنين كى يتعلّق به، وهل هذا إلّا تقدّم الشىء على نفسه برتبتين؟!

فإذا كان الأمر هكذا عند العقلاء فكذلك عند الشارع الذى لا يتخلّف عن طريقتهم فى التفهيم والتفهّم.

وثالثاً: أنّا لو سألنا المولی العرفی عن غرضه من الأمر لأجاب بقوله: ارید أن یوجد العبد فی الخارج ما لیس بموجود فیه، ومعلوم أنّ ما لیس بموجود فی الخارج لا- یمکن أن یکون هو الوجود الخارجی[۸۹]، ضرورهٔ استحالهٔ اجتماع النقیضین، فلا یمکن الجمع بین أن یکون متعلّق الأمر مقیّداً بالوجود الخارجی، وبین أن یکون غیر موجود یأمر به المولی لیوجده العبد، بخلاف الطبیعهٔ، إذ یمکن أن یأمر بها المولی حال کونها معدومهٔ کی تصیر موجودهٔ بید العبد.

إن قلت: قد عرفت أنّ الآثار الموجبهٔ للأمر أو النهی إنّما هی فی الوجودات الخارجیّهٔ، فلا محالهٔ یتعلّق التکلیف بما هو مقیّد بها.

قلت: کون الآثار فی الوجودات الخارجیّهٔ لا یستلزم دخلها فی متعلّق الأحکام، إذ بعدما عرفت بطلان ذلک بالوجوه الثلاثهٔ المتقدّمهٔ، فلابدّ للمولی أن یأمر بالطبیعهٔ أو ینهی عنها لکی یبلغ إلی العبد فیلاحظ أنّه یستحقّ العقوبهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۸۲

علی المخالفهٔ، فینبعث إلی إیجادها أو ینزجر عنها خارجاً کما تقدّم، فالانبعاث إلی إیجاد الطبیعهٔ فی الخارج غایهٔ تعلّق الأمر بها، والانزجار عنه غایهٔ تعلّق النهی بها.

وبه ظهر أنّ الوجود الذهنی وإن کان کالخارجی فی کونه مصداقاً للطبیعهٔ المأمور بها إلّاأنّه لا یکفی، لأنّ غرض المولی من توجیه الأمر بالطبیعهٔ إنّما هو وجودها الخارجی، لأنّ الآثار المطلوبهٔ تترتّب علیه، لا علی الذهنی.

إذا عرفت هذه المقدّمات الثلاث فاتّضح لک أنّ مقتضاها جواز تعلّق الأمر والنهی بعناوین متصادقین علی واحد، لأنّ کلّ عنوان مستقلّ عن الآخر غیر مرتبط به، والشاهد علیه أنّ الذهن لا ینتقل إلی الغصب أو إلی التصرّف فی مال الغیر عند سماع کلمهٔ الصلاهٔ وبالعکس، فإذا تعلّق الأمر بها والنهی به فلا تمانع بین الأمر والنهی، لتعلّقهما بطبیعهٔ[۹۰] الصلاهٔ والتصرّف فی مال الغیر، من دون أن تکون ساریهٔ فی أفرادها حاکیهً عن خصوصیّات مصادیقها[۹۱]، أو یسری الأمر إلی متعلّق النهی أو بالعکس[۹۲]، فلا- یجتمع الأمر والنهی فی مقام التکلیف.

نعم، یتصادق العنوانان فی الخارج فیما إذا وقعت الصلاهٔ فی ملک الغیر، حیث إنّ التصرّف فی مال الغیر من اللوازم الوجودیّهٔ لهذه الصلاهٔ المخصوصهٔ، والاتّحاد مع الصلاهٔ من اللوازم الوجودیّهٔ لهذا التصرّف المخصوص.

لکنّ الخارج ظرف الموافقهٔ والمخالفهٔ المؤثّرتین فی سقوط التکلیف، لا ظرف تعلّق الحکم وثبوته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۸۳

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائینی رحمه الله مع ذهابه إلی تعلّق الأحکام بوجود الطبائع کالمحقّق الخراسانی رحمه الله وافقنا فی القول بجواز الاجتماع.

واستدلّ علیه بأنّ الترکیب بین الصلاهٔ والغصب انضمامی، لاختلاف مقولتهما، فإنّ الصلاهٔ من مقولهٔ الوضع، والغصب من مقولهٔ الأین، فلا- یمکن أن یتّحدا، فوجود الصلاهٔ غیر وجود الغصب وإن کان منضمّاً به، فلا- مانع من أن یکون وجودها مأموراً به ووجوده منهیّاً عنه.

وفیه أوّلًا: أنّه مبنیّ علی تعلّق الأحکام بالطبیعهٔ المقیّدهٔ بالوجود، وقد عرفت بطلانه.

وثانیاً: أنّک قد عرفت أنّ الصلاهٔ والغصب أمران اعتباریّان، فلا یندرجان تحت مقولهٔ أصلًا.

علی أنّک قد عرفت أیضاً أنّه لابدّ من قیاس الصلاهٔ بعنوان محرّم آخر غیر الغصب، وهو عنوان التصرّف فی مال الغیر بدون إذنه، وهو أمر منتزع من مصادیقه المختلفهٔ المقولات، فلا یکون داخلًا تحت أیّهٔ مقولهٔ أصلًا، فلا یصحّ کلامه رحمه الله بالنسبهٔ إلی قیاس الصلاهٔ بهذا العنوان، ولو سلّمنا صحّته بالنسبهٔ إلی قیاسها بعنوان الغصب.

إن قلت: نعم، لكنّا نحوّل المثال إلى مثل الركوع الذى هو جزء للصلاة والكون فى ملك الغير الذى هو مصداق للتصرّف فى مال الغير، ولا ـ ريب فى كونهما أمرين حقيقيّين مندرجين تحت المقولات، وإن كان نفس الصلاة أمراً اعتباريّاً والتصرّف فى مال الغير عنواناً انتزاعيّاً.

قلت: قد عرفت أنّ مثل الركوع والكون فى ملك الغير كلاهما من مقولة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۴

الأين، فأين اختلافهما من حيث المقولة؟!

وثالثاً: أنّ جعل محلّ النزاع ما إذا كان التركّب بين متعلّقى الأمر والنهى انضماميّاً فى الوجود الخارجى باطل، بل النزاع إنّما هو فيما إذا كان التركّب بينهما اتّحاديّاً، ولذا جعل المحقّق الخراسانى رحمه الله وحدة وجود المجمع الذى تصادق عليه متعلّقا الأمر والنهى أساس قوله بالامتناع.

وأمّا إذا لم يتصادقا على واحد فالجواز من البديهيّات، ضرورة أنّ إمكان تعلّق الأمر والنهى بشيئين مجاورين أظهر من الشمس، فلا يمكن أن ينازع فيه أصاغر الطلبة، فضلًا عن المحقّقين والأساطين.

والحاصل: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله أصاب فى المدّعى- أعنى القول بجواز الاجتماع- لكنّه أخطأ فى دليله[۹۳].

أدلّة القول بالامتناع ونقدها

ثمّ إنّ القائلين بالامتناع تشبّثوا بوجوه: فى أدلّة القول بالامتناع

الأوّل: أنّ القول بالجواز يستلزم كون الصلاة فى الدار الغصبيّة مأموراً بها ومنهيّاً عنها معاً، وهو واضح الفساد.

وظهر جوابه ممّا تقدّم، فإنّ المأمور به إنّما هو عنوان الصلاة، والمنهىّ عنه عنوان الغصب، وأمّا مصداقهما أو عنوان «الصلاة فى الدار المغصوبة» فلم يتعلّق بهما أمر ولا نهى.

الثانى: أنّه لا ريب فى أنّ المأمور به بوجوده الخارجى محبوب للمولى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۵

والمنهىّ عنه كذلك مبغوض له، فالقول بالجواز يستلزم كون الصلاة فى الدار المغصوبة بوجودها الخارجى الواحد محبوبةً ومبغوضةً للشارع، وهو محال، لكونه من قبيل اجتماع الضدّين، كاجتماع البياض والسواد فى جسم واحد.

ويمكن جوابه بعد ذكر مقدّمة:

وهى أنّ لكلّ واحد من البياض والسواد واقعيّةً فعليّة خارجيّة عارضة على جوهر فعلى خارجى، فإنّ الجسم الموجود فى الخارج فعلًا معروض للبياض فعلًا، بخلاف مثل الحبّ والبغض والعلم من الصفات النفسانيّة ذات الإضافة، فإنّ كلّاً من هذه الأوصاف الثلاثة يمكن أن يتحقّق فى النفس من دون أن يتعلّق بالخارج الفعلى، ألا ترى أنّك تحبّ الآن نجاح ابنك فى الامتحانات الآتية، وتبغض ردّه فيها مع أنّ محبوبك ومبغوضك لم يتحقّق بعدُ فى الخارج؟

ويتّضح هذا الأمر غاية الوضوح بملاحظة أمرين:

أحدهما: أنّ الشوق إلى المراد أحد مبادئ الإرادة، مع أنّ وجود المراد متأخّر عن الإرادة ومباديها، فالشوق الذى هو عبارة عن حبّ المراد يتحقّق فى نفس المريد مع أنّ المراد لم يوجد بعدُ فى الخارج.[۹۴]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۳ ؛ ص۸۵

ثانيهما: أنّ العلّة الغائيّة بوجودها الخارجى متأخّرة عن المعلول، لكنّ الشوق إليها متقدّم عليه مؤثّر فى تحقّقه، فالشوق إلى الغاية

يتحقّق فى نفس الإنسان قبل وجودها الخارجى.

وأمّا العلم فالأمر فيه أوضح، لأنّه مضافاً إلى تعلّقه بالممكنات المستقبلة، كالعلم بأنّ غداً يوم استشهاد الصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام[۹۵]، قد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۶

يتعلّق بالممتنعات أيضاً، والشاهد عليه جعل شريك البارى موضوعاً فى قولنا: «شريك البارى ممتنع»، فإنّ جعل شىء موضوعاً فرع تصوّره الذى هو أحد قسمى العلم، فلا يتوقّف تحقّق العلم فى النفس على وجود المعلوم فى الخارج، بل ولا على إمكان وجوده فيه.

إن قلت: كيف يمكن أن توجد هذه الأوصاف فى النفس بدون وجود متعلّقها فى الخارج مع أنّها من الأوصاف النفسانيّة المضافة إلى طرفين:

أحدهما النفس، والآخر متعلّقها الذى هو المعلوم والمحبوب والمبغوض؟

قلت: الذى اضيف إليه العلم ليس المعلوم الخارجى[۹۶] الذى يسمّى معلوماً بالعرض حتّى فيما إذا كان متعلّق العلم موجوداً بالفعل، بل اضيف إلى المعلوم بالذات الذى هو صورة الخارج ومرآته، والمعلوم بالذات موجود قائم بالنفس فى زمن تحقّق العلم، سواء كان المعلوم بالعرض أيضاً موجوداً أم لا.

وقس عليه المحبوب والمبغوض أيضاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

إذا صلّى فى الدار المغصوبة فالصلاة والغصب[۹۷] وإن اتّحدا خارجاً إلّاأنّهما متغايران فى نفس المولى، إذ لا ـ يعقل اتّحاد الصور الذهنيّة[۹۸]، فلا ضير فى أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۷

تكون صورة الصلاة القائمة بالنفس محبوبة، وصورة الغصب القائمة بها مبغوضة. وبالجملة: القول بجواز الاجتماع لا يستلزم كون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً، لإضافة الحبّ والبغض إلى ما بالذات من المحبوب والمبغوض، وهما متغايران، وإن اتّحد ما بالعرض منهما. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ مقايسة الحبّ والبغض بالبياض والسواد غير صحيحة، لأنّ البياض والسواد لا يجتمعان ولو بإرادة شخصين، بخلاف الحبّ والبغض، فإنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون محبوباً لشخص ومبغوضاً لآخر[۹۹]، وإن كان اجتماعهما مستحيلًا بالنسبة إلى شخص واحد.

الثالث: أنّ الأمر كاشف عن تحقّق المصلحة الملزمة فى المأمور به، والنهى عن تحقّق المفسدة الملزمة فى المنهىّ عنه، ولا ريب فى أنّ المصلحة والمفسدة مربوطتان بوجودهما الخارجى، لا بماهيّتهما أو بوجودهما الذهنى، فالقول بجواز الاجتماع يستلزم أن يكون شىء واحد ذا مصلحة ومفسدة معاً، وهو مستحيل، لاستلزامه اجتماع الضدّين، كاجتماع السواد والبياض.

وفيه: أنّ السواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة الذى نشير إليه بكلمة «هذا» ونحوها، لأنّه موضوع التضادّ المستحيل، بخلاف الماهيّة الصرفة، فإنّ الأوصاف المتضادّة تجتمع فيها، ألا ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلًا موجودة بلحاظ أفرادها الموجودة، ومعدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وماهيّة الجدار تكون أبيض بلحاظ مصاديقها المعروضة للبياض، وأسود بلحاظ أفرادها المعروضة للسواد؟ فلا تضادّ فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۸

مرحلة الماهيّة الصرفة، فالسواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة مباشرة وبلا واسطة.

بخلاف المصلحة والمفسدة بالنسبة إلى الصلاة فى الدار المغصوبة فى المقام، فإنّ المصلحة ترتبط بالحركات والسكنات المتحقّقة فى الدار المغصوبة بواسطة صدق الصلاة عليها، والمفسدة ترتبط بها بواسطة صدق الغصب عليها.

وبعبارة اخرى: لابدّ لنا هاهنا من تشكيل قياسين لترتبط المصلحة والمفسدة بالعمل الخارجى المتشخّص الواقع فى المكان المغصوب.

أحدهما: أنّ هذا العمل صلاة، والصلاة ذات مصلحة، لينتج أنّ هذا العمل ذو مصلحة.

الثانى: أنّه غصب، والغصب ذو مفسدة، لينتج أنّه ذو مفسدة.

فالمحمول فى الكبرى- أعنى المصلحة والمفسدة- يعرض مستقيماً على موضوعها، وهو الصلاة والغصب، وأمّا عروضه على الموضوع فى الصغرى فلأجل كونه مصداقاً للموضوع فى الكبرى، لا مستقيماً.

بخلاف مثل البياض والسواد، فإنّهما يعرضان الجسم المتشخّص الخارجى من دون أن تكون بينهما واسطة كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون المصلحة والمفسدة مربوطتين بعنوانى الصلاة والغصب وبين كون الآثار الموجبة للأمر والنهى، فى المأمور به والمنهىّ عنه الموجودين فى الخارج؟

قلت: نحن لا ندّعى أنّ المصلحة والمفسدة من خواصّ مجرّد ماهيّتى الصلاة والغصب، بل ندّعى أنّهما من خواصّ ماهيّتهما الموجودة خارجاً، ولكن لا دخل للعوارض المشخّصة فى عروضهما عليها، وأمّا الوجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۹

فهو دخيل فيه.

والحاصل: أنّ هاهنا اموراً ثلاثة:

۱- نفس الماهيّة والطبيعة من دون تقيّدها بأىّ شيء، وهى ما تعلّق به الأحكام.

۲- الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفرديّة التى تصحّ الإشارة إليها بكلمة «هذا» ونحوها، وهى موضوع التضادّ المستحيل، فإنّ الجسم الموجود فى الخارج المتشخّص بالعوارض الفرديّة الذى نشير إليه بكلمة «هذا» يستحيل أن يكون معروضاً للبياض والسواد معاً كما لا يخفى.

۳- الماهيّة التى هى برزخ بينهما، وهى الماهيّة المقيّدة بالوجود فقط، وهى محلّ الآثار والمصالح والمفاسد، فإنّ الصلاة الموجودة فى الخارج ذات مصلحة، والغصب الموجود فيه ذو مفسدة، فالمصلحة والمفسدة ترتبطان بهذه الحركات والسكنات المتشخّصة فى الدار المغصوبة بواسطة كونها وجود الصلاة ووجود الغصب، فهى من حيث كونها مصداقاً للصلاة ذات مصلحة، ومن حيث كونها مصداقاً للغصب ذات مفسدة، ولا ضير فى ذلك أصلًا.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذكر لتحقيق القول بالامتناع مقدّمات:

منها: أنّه لا ريب فى أنّ الأحكام الخمسة متضادّة فى مقام فعليّتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامّة بين البعث نحو واحد فى زمان والزجر عنه فى ذلك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادّة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائيّة قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهى فى واحد لا تكون من باب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۰

التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً[۱۰۰].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنّ الضدّين- كما قال الحكماء- «ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان فى الجنس القريب بينهما كمال البعد».

وهذا لا ينطبق على الأحكام الخمسة.

أمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة[۱۰۱] المتعلّقة بالبعث والزجر- كما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله على ما ببالي- فلأنّ إرادة البعث وإرادة الزجر ليستا نوعين مختلفين للإرادة، بل هما صنفان، بل شخصان منها، لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد لا تنوّعها، فلا يعمّهما تعريف الضدّين بأنّهما ماهيّتان نوعيّتان.

بل هذا في الوجوب والاستحباب أوضح، لتعلّق الإرادة في كليهما بالبعث، إلّا أنّ الإرادة في الأوّل قويّة وفي الثاني ضعيفة، وواضح أنّ الشدّة والضعف ليسا فصلين مميّزين كي تكون الإرادة الشديدة المتعلّقة بالبعث نوعاً مغايراً للإرادة الضعيفة المتعلّقة به، غاية الأمر أنّ الإرادة كلّي مشكّك ذو أفراد متفاوتة بالشدّة والضعف.

وأمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن نفس البعث والزجر الاعتباريّين المتحقّقين بمثل صيغتي «افعل» و «لا تفعل» فلما عرفت من أنّ موضوع المتضادّين هو الشيء الموجود في الخارج المتشخّص بالعوارض الفرديّة الذي

يمكن الإشارة إليه بكلمة «هذا» ونحوها، وموضوع البعث والزجر ليس كذلك، لما عرفت من أنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، ولا يستحيل اجتماع النقيضين في الماهيّات، فضلًا عن اجتماع الضدّين، ألا ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلًا موجودة ومعدومة معاً بلحاظ أفرادها الموجودة والمعدومة، والجسم يكون أبيض وأسود في زمن واحد باعتبار أفراده البيضاء والسوداء؟

إن قلت: فلماذا لا يجوز الأمر بالصلاة والنهي عنها معاً في زمن واحد؟

قلت: استحالة تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد ليست ناشئةً عن استلزامه اجتماع الضدّين المحال بنفسه، بل عن كون متعلّقهما غير مقدور للمكلّف، فإنّه لا يتمكّن حينئذٍ من امتثال الأمر والنهي معاً. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّك عرفت أنّ الضدّين لا- يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص ومزجوراً عنه من قبل آخر، فأين التضادّ بين البعث والزجر؟!

وثالثاً: أنّ الامور الاعتباريّة لا- تندرج تحت المقولات، لاختصاصها بالحقائق كما عرفت سابقاً، فليس للبعث والزجر الاعتباريّين ماهيّة[۱۰۲] كي يعمّهما تعريف الضدّين، وهو أنّهما «ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان في الجنس القريب بينهما غاية الخلاف»، فإنّ الاعتباريّات بيد المعتبر، لو اعتبرها تتحقّق، ولو لم يتعبرها فلم تتحقّق، فلا يستحيل اجتماع ضدّين[۱۰۳] أو مثلين منها لو اعتبره المعتبر، كما إذا اعتبر أن يكون شيء واحد مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه معاً، أو مبعوثاً إليه ببعثين.

فثبت بهذه الامور الثلاثة أنّه لا تضادّ بمعناه المصطلح بين البعث والزجر الاعتباريّين.

على أنّ دليل المحقّق الخراساني رحمه الله أخصّ من مدّعاه، لأنّه ادّعى تحقّق التضادّ بين جميع الأحكام، واستدلّ عليه بالمنافاة والمعاندة بين البعث والزجر، فلا- يثبت به التضادّ بين الوجوب والاستحباب، لأنّ كلّاً منهما بعث، ولا بين الحرمة والكراهة، لأنّ كلّاً منهما زجر، وإن كان أحدهما ناشئاً عن الإرادة القويّة، والآخر عن الضعيفة.

إن قلت: شدّة الإرادة وضعفها يوجبان اتّصاف البعث أيضاً بالشدّة والضعف، فالوجوب هو البعث الشديد، والاستحباب هو البعث الضعيف، وهكذا في الحرمة والكراهة.

قلت: نعم، لكنّ الشدّة والضعف- كما قلنا آنفاً في مسألة الإرادة- ليسا فصلين مميّزين كي يوجبا تنوّع البعث الذي اتّصف بهما، بل البعث كلّي مشكّك ذو أفراد متفاوتة، كالإرادة المتعلّقة به، وهكذا الزجر.

والعجب من المحقّق الخراساني رحمه الله حيث قال هاهنا بمضادّة جميع الأحكام التي منها الوجوب والاستحباب، وكذا الحرمة والكراهة، مع أنّه ذهب في مبحث القسم الثالث من استصحاب الكلّي إلى أنّ التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الحرمة

والکراهة لیس إلّابالشدّة والضعف، وهو لا- یوجب عقلًا تعدّد وجود الطبیعی بینهما، لکنّ العرف حیث یری الإیجاب والاستحباب فردین متباینین لا واحداً مختلف الوصف لم یکن مجال لاستصحاب کلّی الطلب إذا شکّ فی الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإیجاب بملاک مقارن أو حادث، لأنّ قضیّة إطلاق أخبار الباب أنّ العبرة فیه بما یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۳

رفع الید عنه مع الشکّ بنظر العرف نقضاً، وإن لم یکن بنقضٍ بحسب الدقّة العقلیّة[۱۰۴].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

أقول: حیث إنّ البحث فی المقام عقلی فالملاک فیه حکم العقل بعدم تعدّد وجود الطبیعی بالشدّة والضعف.

وبالجملة: حیث إنّ الوجوب والاستحباب متباینان عرفاً لا عقلًا- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- فلابدّ من اعتبارهما متباینین فی کلّ مسألة عرفیّة، کالاستصحاب، وغیر متباینین فی کلّ مسألة عقلیّة، کالمقام.

فما قال به المحقّق الخراسانی رحمه الله هاهنا من مضادّة جمیع الأحکام ینافی ما ذکره فی باب استصحاب الکلّی.

ویحتمل أن یکون «الحکم» عبارةً عن أمر اعتباری حاصل عقیب البعث والزجر الاعتباریّین، لا نفسهما ولا الإرادة المظهرة.

ولا تضادّ بین الأحکام علیه أیضاً، لعین ما ذکر فی الاحتمال الثانی من الوجوه المثبتة لعدم التضادّ بینها.

وقد ظهر إلی هنا أنّ لنا علی جواز الاجتماع دلیلین:

أحدهما: أنّ الأمر والنهی یتعلّقان بعنوانین مختلفین، وهو لا- یمتنع حتّی علی القول بتضادّ الأحکام، کما لا یمتنع کون جسم أبیض وکون جسم آخر أسود.

الثانی: أنّه لا- تضادّ بین الأحکام، فلا وجه للقول بالامتناع حتّی فیما إذا فرض تعلّق الأمر والنهی بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ» فضلًا عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۴

تعلّقهما بعنوانین متغایرین، مثل «صلّ» و «لا تغصب».

أمّا الأوّل- أعنی ما إذا تعلّق الأمر بعین العنوان الذی تعلّق به النهی- فلعدم کونه من قبیل اجتماع الضدّین کی یستلزم مباشرةً التکلیف المحال الذی هو الجهة المبحوث عنها فی المقام، وان استلزم التکلیف بالمحال الذی هو یستلزم استحالة نفس التکلیف أیضاً عندنا.

وأمّا الثانی- أعنی ما إذا تعلّق الأمر بعنوان غیر ما تعلّق به النهی- فلعدم استلزامه التکلیف المحال ولا التکلیف بالمحال أصلًا.

البحث حول سائر أدلّة القول بالجواز

ثمّ إنّه استدلّ للقول بالجواز بوجوه اخر أیضاً: فی سائر أدلّة القول بالجواز

منها: أنّ أدلّ الدلیل علی إمکان شیء وقوعه، وقد وقع فی موارد من الشریعة اجتماع حکمین، کصوم یوم عاشوراء، والصلاة فی الحمّام، أو فی مواضع التهمة، أو فی المسجد[۱۰۵].

وحیث إنّ هذه الموارد ظاهرة فی تعلّق الحکمین بعنوان واحد، فعلی الجمیع حتّی القائلین بجواز الاجتماع أن یفکّروا فی تأویلها وإعداد الجواب عنها؛ لأنّ جمیع همّ المجوّزین وما دار أدلّتهم مداره إثبات جواز تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین علی واحد، لا إثبات جواز تعلّقهما بعنوان واحد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۵

التحقیق حول العبادات المکروهة

فنقول: العبادات المكروهة- كما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۰۶]- علی ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهی بعنوانه وذاته ولم یكن هناك مندوحة، كما فی العبادات المكروهة التی لا بدل لها، كصوم یوم عاشوراء.

ثانیها: ما تعلّق به النهی كذلك ویكون له البدل، كالنهی عن الصلاة فی الحمّام.

ثالثها: ما تعلّق النهی به بحسب ظاهر الدلیل، لكنّه متعلّق فی الواقع بعنوان آخر غیر العبادة متّحد معها وجوداً، أو ملازم لها خارجاً، كالصلاة فی مواضع التهمة، فإنّ النهی وإن تعلّق صورةً بنفس عنوان الصلاة فی مواضع التهمة، إلّا أنّا نعلم من الخارج أنّ المكروه هو الكون فی هذه المواضع، سواء كان مشتغلًا بالصلاة فیها أم لا.

ولا ضیر فی هذا القسم الأخیر بناءً علی القول بجواز الاجتماع، بل هو مؤیّد له لو كان العنوان المنهیّ عنه متّحداً مع العبادة، وأمّا لو كان ملازماً لها فلا تأیید فیه، لأنّ تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متلازمین لا یدلّ علی جواز تعلّقهما بعنوانین متصادقین أیضاً كما لا یخفی.

ولا ضیر فی القسم الثانی أیضاً بناءً علی الجواز وشمول النزاع للعموم والخصوص المطلقین كما هو المختار، إذ الأمر تعلّق بعنوان «الصلاة»، والنهی بعنوان «الصلاة فی الحمّام»، ولا یشترط فی تغایر العنوانین عدم أخذ مفهوم أحدهما فی الآخر كما عرفت سابقاً[۱۰۷].

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۳، ص: ۹۶

نعم، لابدّ للقائلین بالامتناع- كالمحقّق الخراسانی رحمه الله- أو بخروج العامّ والخاصّ المطلقین[۱۰۸] عن محلّ النزاع- كصاحب الفصول رحمه الله[۱۰۹]- من التفصّی عنه.

كلام صاحب الكفایة رحمه الله فی العبادات المكروهة

وأحسن الوجوه فیه ما ذكره المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وحاصله: أنّ الطبیعة المأمور بها تارةً تحصل لها منقصة، لأجل تشخّصها بمشخّص غیر ملائم لها، كما فی الصلاة فی الحمّام، فإنّ تشخّصها بوقوعها فیه لا یناسب كونها معراجاً، واخری تحصل لها مزیّة، لأجل تخصّصها بخصوصیّة شدیدة الملائمة معها، كما فی الصلاة فی المسجد، وذلك لأنّ الطبیعة المأمور بها فی حدّ نفسها- أی مع تشخّصها بعوارض عادیّة، كالصلاة فی الدار- لها مقدار من المصلحة والمزیّة، ویزداد تلك المزیّة فیما إذا كانت تتشخّص بما له شدّة الملائمة معها، كالصلاة فی المسجد، وتنقص فیما إذا تشخّصت بما لا یلائمها، كالصلاة فی الحمّام، فإذا كان للصلاة فی الدار مائة درجة من المصلحة، فیكون لوقوعها فی المسجد مائة وعشرون درجة، ولوقوعها فی الحمّام تسعون درجة مثلًا من غیر أن تنقص المصلحة إلی درجة تكون غیر لازمة الاستیفاء، ولذلك یزید ثوابها تارةً وینقص اخری، فیكون النهی عن الصلاة فی الحمّام إرشاداً إلی ما لا نقصان فیه من سائر الأفراد، والأمر بإیقاعها فی المسجد

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۳، ص: ۹۷

إرشاداً إلی الأفراد التی لها مزیّة زائدة، وحیث إنّ الأمر مولوی والنهی إرشادی فلیس من قبیل اجتماع الأمر والنهی، لأنّ الإرشاد لیس بحكم كما لا یخفی[۱۱۰].

الكلام فی مثل صوم یوم عاشوراء

وكذا نحن فی سعة بالنسبة إلی القسم الأوّل، حیث قلنا بجواز الاجتماع وشمول‌البحث العامّ والخاصّ المطلقین، لأنّ المأمور به بالأمر

الاستحبابی صوم کلّ یوم من أیّام السنة عدا رمضان والعیدین، والمنهیّ عنه بالنهی التنزیهی خصوص صوم یوم عاشوراء، وهما عنوانان بینهما عموم وخصوص مطلق.

إن‌قلت: حیث إنّ یوم عاشوراء أحد أیّام‌السنة فصومه مستحبّ بخصوصه.

قلت: صومه بما هو صوم یوم من أیّام السنة مستحبّ، لا ـ بما هو صوم یوم عاشوراء، فلا دخل لیوم عاشوراء بما هو یوم عاشوراء فی استحباب الصوم، کما أنّ الأمر هکذا بالنسبة إلی سائر أیّام السنة التی یستحبّ الصوم فیها، بخلاف الکراهة، فإنّ خصوصیّة یوم عاشوراء دخیلة فیها.

وهل یمکن التفصّی عن هذا القسم علی الامتناع أو خروج العامّ والخاصّ المطلقین عن محلّ النزاع أم لا؟

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ قیام الإجماع علی کون الصوم فی یوم عاشوراء عبادة صحیحة یدلّ علی استحبابه، ومداومة الأئمّة علیهم السلام علی الترک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۸

تدلّ علی انطباق عنوان[۱۱۱] ذی مصلحة أکثر علی الترک، أو ملازمة الترک لعنوان کذلک، فصوم هذا الیوم وترکه یکونان من قبیل المستحبّین المتزاحمین، فیحکم بالتخییر بینهما لو لم یکن أهمّ فی البین، وإلّا فیتعیّن الأهمّ کما فی المقام، وإن کان الآخر یقع صحیحاً حیث إنّه کان راجحاً وموافقاً للغرض، کما هو الحال فی سائر المستحبّات المتزاحمات، وأرجحیّة الترک من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فیه أصلًا، کما یوجبها ما إذا کان فیه مفسدة غالبة علی مصلحته، ولذا لا یقع صحیحاً علی الامتناع، فإنّ الحزازة والمنقصة فیه مانعة عن صلاحیّة التقرّب به، بخلاف المقام، فإنّه علی ما هو علیه من الرجحان وموافقة الغرض، کما إذا لم یکن ترکه راجحاً بلا حدوث حزازة فیه أصلًا[۱۱۲].

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ الترک عنوان عدمی لا یمکن أن ینطبق علیه شیء أو یکون ملازماً لشیء، فإنّ الانطباق[۱۱۳] والملازمة من الوجودیّات التی لابدّ فی ثبوتها لشیء من ثبوت ذلک الشیء[۱۱۴].

هذا ما أورده علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۱۱۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۹

علی أنّا لو سلّمنا أنّ للعدم المضاف حظّاً من الوجود، فیمکن أن یکون ترک الصوم فی یوم عاشوراء مستحبّاً لأجل انطباق عنوان وجودی ذی مصلحة أکثر من مصلحة الفعل علیه، أو لأجل ملازمته لعنوان کذلک، فغایته أنّ کلّاً من الفعل والترک مستحبّ، فهو لا یمنع من کراهة الفعل التی یدلّ علیها النهی المتعلّق به، فیثبت دعوی القائل بالجواز، وهی اجتماع الاستحباب والکراهة فی صوم یوم عاشوراء.

نعم، بناءً علی اختصاص النزاع بالعامّین من وجه وخروج المطلق والمقیّد عن حریم النزاع بدعوی تسلیم الجمیع علی امتناع الاجتماع فیه کما ذهب إلیه صاحب الفصول[۱۱۶]، فیمکن التفصّی عن الإشکال بوجه آخر، وهو أن یقال:

إنّ النهی وإن تعلّق بحسب الظاهر بعنوان صوم یوم عاشوراء، إلّاأنّه فی الواقع متعلّق بعنوان التشبّه ببنی امیّة فی هذا الیوم، وهذا عنوان یعمّ الصوم وغیره، کادّخار رزق السنة وزیارة الأحبّة فیه وإن لم یقصد بهذه الأفعال التشبّه بهم، لأنّه إذا فعلها یتحقّق التشبّه، سواء

قصده أم لا، لأنّ التشبّه لیس من العناوین القصدیّة.

وعلیه فیکون النسبة بین متعلّقی الأمر الاستحبابی والنهی التنزیهی عموماً من وجه، لأنّ المأمور به هو صوم جمیع أیّام السنة عدا رمضان والعیدین، سواء وقع فی عاشوراء أو فی غیره من الأیّام، والمنهیّ عنه هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۰

التشبّه ببنی امیّة فی هذا الیوم، سواء تحقّق التشبّه بالصوم أو بغیره من الأفعال[۱۱۷].

والحاصل: أنّ تعلّق النهی التنزیهی بصوم یوم عاشوراء مع استحبابه الذی یدلّ علیه الإجماع علی وقوعه صحیحاً یجعل القائلین بالامتناع فی معضلة عظیمة لا یتمکّنون التخلّص منها، بخلاف القائلین بالجواز، بل یکون دلیلًا آخر علی صحّة رأیهم.

نکتة: قد کرّرنا من بدایة البحث إلی هنا أنّ محلّ البحث یرتبط بالتکلیف المحال، لا بالتکلیف بالمحال، ولأجل ذلک أنکرنا أخذ قید المندوحة فی محلّ النزاع[۱۱۸].

لکنّک بعد التأمّل فیما ذکرناه أخیراً تعرف أنّ ارتباط محلّ البحث بالتکلیف المحال مبنیّ علی تسلّم التضادّ بین الأحکام کی یکون تعلّق الأمر والنهی بعنوان واحد من قبیل الجمع بین الضدّین المحال، وإلّا فعلی ما هو الحقّ من عدم التضادّ بینها فلا یلزم التکلیف المحال بلا واسطة، سواء تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متغایرین، نحو «صلّ» و «لا تغصب»، أو بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ».

نعم، یلزم من تعلّقهما بعنوان واحد التکلیف بالمحال المستلزم للتکلیف المحال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۱

حکم المتوسّط فی أرض مغصوبة

ثمّ إنّهم اختلفوا فی حکم المتوسّط فی أرض مغصوبة- إذا کان دخوله فیها مع الالتفات بسوء اختیاره وانحصر التخلّص منها بالتصرّف فیها بغیر إذن صاحبها- علی أقوال خمسة[۱۱۹]: فی حکم المتوسّط فی أرض مغصوبة

۱- أنّ الخروج منهیّ عنه بالنهی الفعلی ولیس بمأمور به شرعاً، وهذا ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله.

۲- أنّه واجب لیس إلّا[۱۲۰].

۳- أنّه واجب وحرام[۱۲۱]، هذا ما ذهب إلیه أبو هاشم من علماء العامّة، واختاره المحقّق القمی رحمه الله ناسباً له إلی أکثر المتأخّرین وظاهر الفقهاء[۱۲۲].

۴- أنّه مأمور به فعلًا مع جریان حکم المعصیة علیه بسبب النهی السابق الساقط بالاضطرار[۱۲۳]، هذا ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله[۱۲۴].

۵- ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه غیر مأمور به ولا منهیّ عنه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۲

بالنهی الفعلی، لکن یجری علیه حکم المعصیة بسبب النهی السابق الساقط لأجل الاضطرار إلیه[۱۲۵].

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

والأقوی هو القول الأوّل الذی اختاره سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله.

وتوضیحه یتوقّف علی نفی وجوب الخروج من ناحیة وإثبات حرمته الفعلیّة من ناحیة اخری:

أمّا نفی الوجوب فلأنّه لم یدلّ دلیل علی وجوب الخروج من الأرض المغصوبة أو علی وجوب التخلّص عن الغصب أو وجوب ترک

التصرّف فی مال الغیر بعناوینها، بأن یکون کلّ واحد من هذه العناوین موضوعاً للحکم بالوجوب النفسی.

وما روی من أنّه «لا یحلّ لأحد أن یتصرّف فی مال غیره إلّابإذنه»[۱۲۶] یدلّ علی حرمة التصرّف لا علی وجوب ترکه.

نعم، لو قلنا بأنّ النهی عن الشیء یقتضی الأمر بضدّه العامّ، وأنّ مقدّمة الواجب واجبة لأمکن القول بکون الخروج من الأرض المغصوبة واجباً غیریّاً، لأنّ التصرّف فی مال الغیر إذا کان حراماً کان ترک التصرّف واجباً، وحیث کان الخروج من الأرض المغصوبة مقدّمة له کان واجباً بوجوب غیری.

لکنّه مبنیّ علی مقدّمتین ممنوعتین، ضرورة فساد القول باقتضاء النهی عن

الشیء للأمر بضدّه، وکذا القول بوجوب مقدّمة الواجب.

فاتّضح إلی هنا بطلان الأقوال الثلاثة المدّعیة لوجوب الخروج، وهو القول الثانی والثالث والرابع، فإنّ کلّاً منها قائل بوجوب الخروج، وإن انضمّت إلیه الحرمة أیضاً فی القول الثالث وحکمها فی القول الرابع.

وأمّا کونه محرّماً بالفعل فکفاک له من الأدلّة ما دلّ علی حرمة التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه.

حقیقة الخطابات العامّة

والسرّ فی ذلک ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره[۱۲۷]، وقدّمناه فی مبحث الترتّب من عدم انحلال الخطابات العامّة القانونیّة إلی خطابات شخصیّة متعدّدة بتعداد المکلّفین، فلا یشترط فیها ما یشترط فی الخطابات الشخصیّة من بلوغ الحکم إلی المکلّف وقدرته علی الامتثال وعدم اضطراره إلی ترک المأمور به أو فعل المنهیّ عنه، بل وعدم علم الآمر والناهی بعصیانه فیما إذا کان الأمر لغرض الانبعاث والنهی لغرض الانزجار، بل یکفی فی صحّة توجیه الخطاب العامّ إلی الکلّ وجود هذه الشرائط فی طائفة منهم ولو فقدت فی الآخرین.

ویشهد علی عدم الانحلال:

أوّلًا: أنّا نعتقد بأنّ العصاة بل الکفّار مکلّفون بالفروع کالمؤمنین المطیعین، مع أنّه لا یمکن لعلّام الغیوب أن یکلّف العاصی بخطاب شخصی لغرض الامتثال مع علمه بعصیانه، لکونه لغواً مستهجناً.

وثانیاً: أنّ المولی إذا ألقی خطاباً تکلیفیّاً إلی جماعة عبیده مع کون بعضهم عاجزاً عن الامتثال، ثمّ سألنا هذا البعض: لِمَ ترکت امتثال تکلیف المولی؟ قال فی الجواب: إنّی معذور فی مخالفة تکلیفه، ولم یقل: إنّ تکلیفه لا یعمّنی.

وثالثاً: أنّا إذا سألنا المولی العرفی: إلی کم شخص وجّهت التکلیف؟ قال:

إلی جمیعهم، مع أنّ التکلیف لو کان منحلّاً إلی تکالیف شخصیّة لم یصحّ جوابه هذا، بل الصحیح أن یقول: لا أدری، لعدم کونه عالماً بتعداد من یطّلع علی التکلیف ویقدر علی امتثاله من دون اضطرار إلی مخالفته.

والحاصل: أنّ حکم الوجدان بصحّة الجوابین المتقدّمین من قبل المولی العرفی والعبد العاجز عن الامتثال عقیب السؤالین المذکورین شاهد علی عدم انحلال الخطابات العامّة إلی تکالیف شخصیّة.

ورابعاً: أنّ الأحکام الکلّیّة لو انحلّت إلی تکالیف شخصیّة لکانت مشروطة بالقدرة کما تقدّم، فلابدّ من إجراء أصالة البراءة عند الشکّ فی القدرة، لأنّه یستلزم الشکّ فی أصل التکلیف، وهو مجری أصالة البراءة، مع أنّهم قالوا بلزوم الاحتیاط عند الشکّ فی القدرة[۱۲۸]، فیستکشف منه أنّ الخطابات العامّة لا تنحلّ إلی أحکام جزئیّة کی تشترط بمثل القدرة.

وخامساً: أنّه یجب علی من کان نائماً فی جمیع وقت الصلاة أن یقضیها فی خارجه بدلیل «اقض ما فات» مع أنّه لا یصحّ توجیه

التكليف الشخصى بالصلاة إلى النائم كى يصدق الفوت بلحاظ ذلك التكليف الشخصى، فإنّ الفوت فرع كونه مكلّفاً بالأداء.

إن قلت: فكيف يجب على الحائض فى شهر رمضان قضاء صومه مع أنّها لم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٠٥

تكن مكلّفة به، بل كان محرّماً عليها؟

قلت: وجوب قضاء الصوم عليها إنّما هو بدليل آخر غير «اقض ما فات».

وبالجملة: كلّ واحد من التكاليف الشرعيّة تكليف واحد كلّى لا ينحلّ إلى تكاليف متعدّدة شخصيّة.

تنجّز العلم الإجمالى مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا يظهر فساد ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من عدم تنجّز العلم الإجمالى فى الشبهات التحريميّة إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه[١٢٩].

لأنّ الاستهجان إنّما هو فيما إذا كان الخطاب شخصيّاً، وأمّا إذا كان بطريق العموم فيصحّ توجيهه إلى عامّة المكلّفين إن وجد ملاك الخطاب أعنى الابتلاء فى عدّة منهم.

بل لو كانت الأحكام التكليفيّة مشروطة بالابتلاء لكانت الأحكام الوضعيّة أيضاً كذلك، مع أنّ أحداً لم يقل مثلًا بعدم نجاسة الدم الموجود فى أقصى نقاط العالم.

بيان الملازمة: أنّ جعل الأحكام الوضعيّة إنّما هو لغرض ترتيب الأحكام التكليفيّة عليها، فإنّ الحكم بنجاسة البول مثلًا إنّما هو لأجل الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس وإلّا لكان الحكم بنجاسته لغواً، فلو كان الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن الحكم التكليفى لكان مانعاً عن الوضعى أيضاً، لخلوّه حينئذٍ عن الغرض.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٠٦

وهذا شاهد آخر على عدم انحلال الخطابات العامّة، إذ لا فرق فى الانحلال وعدمه بين التكليف والوضع، وعدم اشتراط الأحكام الوضعيّة بالابتلاء دليل على عدم انحلالها، لاستهجان الخطاب الشخصى بنجاسة البول الخارج عن محلّ ابتلاء المخاطب، فلا تنحلّ الأحكام التكليفيّة أيضاً.

وبالجملة: الخطابات العامّة سواء كانت وضعيّة أو تكليفيّة لا تنحلّ إلى خطابات متعدّدة جزئيّة، بل كلّ منها خطاب واحد كلّى، لكنّ المخاطب بهذا الخطاب الواحد متعدّد.

فلا يشترط فيها العلم ولا القدرة ولا عدم الاضطرار ولا غير ذلك ممّا يشترط فى الخطابات الشخصيّة، غاية الأمر أنّ الجاهل والعاجز والمضطرّ معذور فى مخالفة التكليف.

ويؤيّده ما ذكروه فى البراءة العقليّة من أنّ ملاكها قبح العقاب بلا بيان، ولو لم يكن التكليف متوجّهاً إلى الجاهل لكان ملاكها قبح التكليف بلا بيان.

إذا عرفت هذا فنقول: ما روى من أنّه «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف فى مال غيره إلّابإذنه»[١٣٠] خطاب عامّ يشمل الخروج عن الأرض المغصوبة، والاضطرار إليه لا يمنع من حرمته، غاية الأمر أنّ الاضطرار لو لم يكن بسوء اختياره لكان معذّراً فى ارتكاب هذا الحرام، أمّا فى المقام الذى فرض فيه دخوله فى الأرض المغصوبة اختياراً مع التفاته إلى غصبيّة الأرض وحرمة الغصب، فلا عذر له، فخروجه منها محرّم عليه بحرمة فعليّة من دون أن يكون معذوراً، فيستحقّ العقوبة عليه، كما يستحقّ العقوبة على الدخول.

هذا كلّه بناءً على عدم الانحلال وعدم الملازمة بين النهى عن الشيء والأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٠٧

بضدّه العامّ ولا بین وجوب ذی المقدّمة ووجوبها.

وأمّا بناءً علی اقتضاء النهی عن الشیء الأمر بضدّه العامّ والملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها فهل یمکن أن یقال بکون الخروج عن الأرض المغصوبة من موارد مسألة اجتماع الأمر والنهی، فیکون مأموراً به بأمر غیری[۱۳۱]، ومنهیّاً عنه بنهی نفسی[۱۳۲] بناءً علی جواز الاجتماع أم لا؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الثانی، واستدلّ علیه بأنّ محلّ النزاع فی مسألة الاجتماع إنّما هو ما إذا کان عنوان المأمور به غیر عنوان المنهیّ عنه، وأمّا تعلّق الأمر والنهی بعنوان واحد فممتنع عند الجمیع[۱۳۳]، فلا- یمکن القول بکون الخروج عن الأرض المغصوبة بعنوانه الواحد مأموراً به ومنهیّاً عنه معاً[۱۳۴]، ولو قیل بالجواز فی مسألة اجتماع الأمر والنهی[۱۳۵].

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ المنهیّ عنه لیس عنوان الخروج عن الدار المغصوبة، بل عنوان التصرّف فی مال الغیر، لکنّ الخروج مصداق لهذا العنوان المحرّم، کما أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۸

الدخول مصداق آخر والبقاء مصداق ثالث له، والمأمور به بالأمر الغیری أیضاً لیس عنوان الخروج، بل عنوان ما یتوقّف علیه الواجب الذی هو ترک التصرّف فی مال الغیر. وبعبارة اخری: الخروج واجب لکونه مقدّمة للواجب، فتعلّق الأمر واقعاً بعنوان مقدّمة الواجب، وکون الخروج مأموراً به إنّما هو لأجل کونه مصداقاً لها.

وبالجملة: الملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها علی فرض ثبوتها عقلیّة، والعقل لا یحکم بالملازمة بین وجوب الصلاة ووجوب الوضوء بعنوانه، بل یحکم بالملازمة بین وجوبها ووجوب ما تتوقّف علیه کما لا یخفی.

فما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی أوائل مبحث المقدّمة من أنّ الواجب بالوجوب الغیری ما کان بالحمل الشائع مقدّمة، لأنّه المتوقّف علیه لا عنوانها، نعم، یکون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب علی المعنون[۱۳۶].

فاسد، لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر الغیری هو عنوان المقدّمة.

والشاهد علیه أنّ للعقل فی کلّ واجب نفسی حکماً واحداً بالملازمة بین وجوبه ووجوب ما یتوقّف علیه، مع أنّ الملازمة لو کانت بین وجوب الشیء ووجوب ما هو مقدّمته بالحمل الشائع لتعدّد حکم العقل بالملازمة بتعدّد مقدّماته إذا کان له مقدّمات کثیرة، کالصلاة، وهو خلاف الوجدان.

فما ربما یتوهّم[۱۳۷] من الفرق بین الحیثیّتین التقییدیّة والتعلیلیّة بأنّ الاولی نفسها موضوع الحکم والثانیة واسطة فی ثبوت الحکم لشیء آخر فقط.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۹

باطل، لأنّ الحیثیّة التعلیلیّة أیضاً نفسها متعلّقة للحکم، فإذا قیل: «الخمر حرام لأنّه مسکر» تعلّق الحرمة فی الواقع بعنوان المسکر، وحرمة الخمر إنّما هی لأجل کونها مصداقاً لهذا العنوان المحرّم.

إن قلت: فلماذا تعلّق الأمر بنفس الوضوء فی قوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[۱۳۸]؟

قلت: الأمر فی هذه الآیهٔ إرشاد إلی الشرطیّهٔ، کما أنّ النهی فی قوله صلی الله علیه و آله:

«یاعلیّ لا تصلّ فی جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤکل لحمه»[۱۳۹] إرشاد إلی المانعیّهٔ.

نعم، الوضوء بعنوانه مأمور به بأمر استحبابی نفسی، وأمّا الأمر الوجوبی الغیری الذی یستکشف بالملازمهٔ العقلیّهٔ فهو تعلّق بعنوان مقدّمهٔ الصلاهٔ التی أحد مصادیقها الوضوء ومصداقها الآخر تطهیر الثوب عن النجاسهٔ ومصداقها الثالث تطهیر البدن عنها، إلی غیر ذلک من مقدّماتها.

فتبیّن من جمیع ما ذکرناه أنّ الأمر فی المقام تعلّق بعنوان مقدّمهٔ الواجب الذیهو ترک التصرّف فی مال الغیر، والنهی بعنوان التصرّف فی مال الغیر، وهذان العنوانان تصادقا علی الخروج عن الأرض المغصوبهٔ، فلا فرق بینه وبین الصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ من هذه الجههٔ، فلا یرد ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله علی أبی هاشم وأتباعه الذین قالوا بکون الخروج عن الأرض المغصوبهٔ مأموراً به ومنهیّاً عنه معاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۱۰

لکن یرد علیهم أنّا وإن أنکرنا اعتبار قید المندوحهٔ فی الجههٔ المبحوث عنها فی المقام[۱۴۰]، وهی استحالهٔ نفس اجتماع الأمر والنهی بلا ـ واسطهٔ، إلّاأنّها تعتبر فی عینیّهٔ الاجتماع وتحقّقه خارجاً، لأنّ اجتماع الأمر والنهی خارجاً فی صورهٔ فقد المندوحهٔ تکلیف بغیر مقدور، وهو محال عند الجمیع إلّاالأشاعرهٔ، فالخروج عن الأرض المغصوبهٔ لا یمکن أن یکون مأموراً به ومنهیّاً عنه معاً خارجاً، لعدم تمکّن العبد من الإتیان بالواجب الذی هو مقدّمهٔ الواجب الذی هو ترک التصرّف فی مال الغیر إلّافی ضمن الفرد المحرّم، أی فی ضمن الخروج الذی هو محرّم لکونه تصرّفاً فی مال الغیر، فالمندوحهٔ مفقودهٔ هاهنا دائماً، بخلاف الصلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ التی قد تکون فاقدهٔ للمندوحهٔ وقد تکون واجدهٔ لها، ففیما إذا کانت واجدهٔ یجتمع فیها الأمر والنهی خارجاً وعیناً بناءً علی جواز الاجتماع.

والحاصل: أنّه لا یصحّ القول بکون الخروج واجباً وحراماً معاً حتّی مع قطع النظر عن مبانینا الثلاثهٔ، أعنی عدم انحلال الخطابات العامّهٔ إلی خطابات شخصیّهٔ، وعدم اقتضاء النهی عن الشیء للأمر بضدّه العامّ، وعدم الملازمهٔ بین وجوب المقدّمهٔ ووجوب ذیها.

بل مع قطع النظر عنها یکون الخروج مأموراً به مع جریان حکم المعصیهٔ علیه بسبب النهی السابق الساقط، وهذا قول صاحب الفصول رحمه الله فی المسألهٔ.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائینی رحمه الله قال: لو کان المقام من صغریات قاعدهٔ «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» لکان الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۱۱

أنّ الخروج غیر مأمور به ولا منهیّ عنه فی الحال، وإن کان منهیّاً عنه قبل الدخول، ویجری علیه حکم المعصیهٔ من حیث العقاب.

إلّا أنّ الشأن فی کون المقام مندرجاً تحت تلک القاعدهٔ، فإنّ دعوی ذلک فی غایهٔ السقوط.

ثمّ ذکر لإثبات خروج المقام عن تحت القاعدهٔ وجوهاً أهمّها اثنان:

أ- أنّ الخروج غیر ممتنع، لأنّه یتمکّن[۱۴۱] من الخروج والبقاء کلیهما.

ب- أنّه یعتبر فی مورد القاعدهٔ أن یکون الفعل الممتنع علیه بالاختیار حال امتناعه غیر محکوم بحکم یضادّ حکمه السابق علی الامتناع، بل لابدّ أن لا یکون محکوماً بحکم، أو لو کان محکوماً بحکم لکان هو الحکم السابق علی الامتناع، کما یدّعیه القائل بأنّ «الامتناع بالاختیار لا ـ ینافی الاختیار» وأمّا لو فرض أنّ الفعل الممتنع حال امتناعه محکوم بحکم یضادّ حکمه السابق علی الامتناع فهو لا یکون من صغریات تلک القاعدهٔ، کما فی المقام، حیث إنّ الخروج عن الدار الغصبیّهٔ ممّا یحکم بلزومه العقل، وهذا فی الجملهٔ ممّا

لا إشكال فيه، سواء قلنا: إنّه حكمه من باب أقلّ المحذورين، كما قيل، أو قلنا: إنّه من باب وجوب ردّ المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتى.

وعلى كلّ حال: يكون الخروج حال وقوعه ممّا يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج فى قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار».

فإذا ثبت أنّ المقام ليس من صغريات هذه القاعدة لبطل قول المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الخروج غير مأمور به ولا منهىّ عنه بالفعل، لكن يجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١١٢

فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الخروج عن الدار الغصبيّة فيما إذا توسّطها بالاختيار مأمور به ليس إلّا، ولا يجرى عليه حكم المعصية[١۴٢].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.

نقد كلامه وبيان القاعدة

والحقّ أنّ قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» لا ترتبط بما نحن فيه أصلًا كما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[١۴٣]، فلا مجال لذكرها هاهنا، والبحث فى أنّ المقام من صغرياتها أم لا.

توضيح ذلك: أنّ هذه القاعدة ذكرت ردّاً على استدلال الأشاعرة لإثبات الجبر بقاعدتين فلسفيّتين: إحداهما: «الشىء ما لم يجب لم يوجد»، والثانية: «الشىء ما لم يمتنع لم ينعدم».

فقالوا فى جوابهم: مراد الفلاسفة من الوجوب والامتناع فى هاتين القاعدتين هما الوجوب والامتناع الغيريّان كما لا يخفى، وهذا الغير هو العلّة التامّة التى يكون جزئها الأخير فى الأفعال الاختياريّة إرادة الإنسان، والإيجاب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

فلا ربط بين هذه القاعدة وبين مسألة الخروج عن الأرض المغصوبة أصلًا، كى يبحث فى كونها من صغرياتها.

والحاصل: أنّ الخروج محكوم بحرمة فعليّة لا غير إذا كان الدخول بسوء الاختيار، ويترتّب عليه استحقاق العقوبة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١١٣

نعم، لو قلنا باقتضاء النهى عن الشىء الأمر بضدّه العامّ ووجوب مقدّمة الواجب لكان الأقوى ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، من أنّه مأمور به بأمر فعلى مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار.

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة، وبه تمّ الكلام فى مبحث اجتماع الأمر والنهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١١۵

الفصل الثالث فى أنّ النهى عن الشىء هل يكشف عن فساده أو لا؟

اشارة

ولابدّ قبل ذلك من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فى عنوان محلّ النزاع

قد اختلفت تعبيرات القوم فى عنوان المقام.

فعبّر المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ النهی عن الشیء هل یقتضی الفساد أو لا[١٤٤]؟

وعبّر بعضهم بأنّ النهی هل یدلّ علیه أو لا؟

ویرد علی الأوّل أنّ الاقتضاء بالمعنی المتفاهم عرفاً مقطوع العدم فی المقام، إذ لا ریب فی أنّ النهی لا یؤثّر فی الفساد[١٤٥].

ویؤیّده ما استدلّ به بعض القائلین بالفساد فی المعاملات من أنّ النهی المتعلّق بها ک «لا تبع ما لیس عندک» إرشاد إلی فسادها، إذ لا یمکن حمله علی الحرمة التکلیفیّة المستتبعة لاستحقاق العقاب علی مخالفته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ١١٦

وجه التأیید: أنّ الإرشاد حکایة عن الواقع من دون أن یکون له تأثیر فیه، فالنهی عن البیع فی المثال المتقدّم حاکٍ عن فساده، لا أنّه مؤثّر فی الفساد کما لا یخفی.

وعلی الثانی أنّ لفظ الدلالة فی المقام ظاهر فی الدلالة اللفظیّة، لأنّ النهی الذی هو فاعل الدلالة من مقولة اللفظ، مع أنّ مدّعی الفساد لا- یقتصر فی إثبات مرامه بالدلالة اللفظیّة، بل یتمسّک بوجوه عقلیّة أیضاً، کتمسّک بعض القائلین بالفساد فی العبادات بأنّ النهی کاشف عن مبغوضیّة العبادة المنهیّ عنها، والعقل یحکم بأنّ المبغوض مبعّد عن المولی، فلا یمکن أن یکون مقرّباً إلی ساحته.

فالأولی: التعبیر بالکشف حتّی یعمّ الدلالات اللفظیّة والوجوه العقلیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ١١٧

الأمر الثانی: فی الفرق بین المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهی

إنّک عرفت[١٤٦] أنّ الفرق بین هذه المسألة وبین المسألة المتقدّمة ذاتی، لاختلافهما فی الموضوع والمحمول، فلا تصل النوبة إلی ذکر اختلافهما فی الجهة المبحوث عنها التی هی أمر عرضی فی مقام بیان الفرق بینهما کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله[١٤٧].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ١١٩

الأمر الثالث: فی کون المسألة اصولیّة

لا- ینبغی الشکّ فی اصولیّة المسألة، لوقوع نتیجتها کبری لاستنتاج الحکم الشرعی، مثلًا القائل بالکشف یستنتج هاهنا أنّ العبادة أو المعاملة المنهیّ عنها فاسدة.

فیقول فی‌الفقه: صلاة الحائض عبادة تعلّق بها النهی وکلّ عبادة تعلّق بها النهی فاسدة، فصلاة الحائض فاسدة، أو یقول: بیع مال الغیر معاملة منهیّ عنها وکلّ معاملة منهیّ عنها فاسدة، فبیع مال الغیر فاسد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ١٢١

الأمر الرابع: فی کون المسألة عقلیّة ولفظیّة

إنّ المسألة لیست عقلیّة محضة، ولا لفظیّة کذلک، ولذاتری بعضهم یستدلّ باللفظ، کمن استدلّ علی الفساد فی المعاملات بکون مفاد النهی فیها هو الإرشاد إلیه، وبعض آخر بالعقل، کمن استدلّ علی الفساد فی العبادات بأنّ العبادة المنهیّ عنها مبغوضة للمولی مبعّدة عنه، والعقل یحکم بأنّه لا یمکن أن یکون المبعّد مقرّباً، فلا یمکن أن تکون عبادة صحیحة.

فلا یصحّ ما ذهب إلیه المحقّق الحائری رحمه الله فی درره من کونه عقلیّة محضة[١٤٨].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ١٢٣

فی کشف النهی عن فساد المنهیّ عنه

الأمر الخامس: فی أنّ النزاع هل یختصّ بالنهی‌التحریمی والنفسی أم لا؟

اشارهٔ

فهاهنا بحثان:

الأوّل: فی النهی التنزیهی

لا إشکال فی دخول النهی التحریمی فی محلّ النزاع، وأمّا التنزیهی فقیل بخروجه عنه لوجهین:

أحدهما: أنّ النهی التنزیهی فی الشریعهٔ لم یتعلّق بعبادهٔ أصلًا، فإنّ المنهیّ عنه فی مسألهٔ الصلاهٔ فی مواضع التهمهٔ هو الکون فیها کما عرفت، وفی الصلاهٔ فی الحمّام إیقاعها فیه، وفی صوم یوم عاشوراء التشبّه ببنی امیّهٔ علی ما اخترناه، وأمّا علی ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله فیکون ترکه ذا مصلحهٔ أکثر من مصلحهٔ فعله، فیکونان من قبیل المستحبّین المتزاحمین الذین أحدهما أهمّ من الآخر، فلا یکون الفعل منهیّاً عنه فی الواقع، ولو فرض تعلّق النهی به لکان إرشاداً إلی أرجحیّهٔ الترک.

إن قلت: ماذا تقول فی النهی المتعلّق بصلاهٔ المسافر خلف الحاضر وبالعکس، حیث إنّه تنزیهی بناءً علی کون هذه الصلاهٔ أقلّ ثواباً من الصلاهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۲۴

فرادی[۱۴۹].

قلت: هذا النهی أیضاً لم یتعلّق بنفس الصلاهٔ، بل باقتداء المسافر بالحاضر وبالعکس.

هذا حاصل ما استدلّ به القائلون بخروج النهی التنزیهی عن النزاع، وملخّصه: أنّا لم نجد فی الشریعهٔ مورداً واحداً من العبادات تعلّق به النهی التنزیهی، فالبحث فیه لا یکون إلّافرضیّاً غیر لائق بحال الأکابر من العلماء.

وفیه أوّلًا: أنّ عدم تعلّق النهی التنزیهی بذات العبادات فی الشریعهٔ لا یوجب خروجه عن محلّ النزاع، لعدم اختصاص البحث بالعبادات، بل یعمّ کلّ ما یتّصف بالصحّهٔ والفساد، فالمعاملات المنهیّ عنها أیضاً داخلهٔ فی البحث، کالعبادات، ویمکن أن یتعلّق النهی التنزیهی بمعاملهٔ، کبیع الکفن.

وثانیاً: أنّ نفس الاقتداء عبادهٔ، ولذا یتطرّق إلیه الریاء حیث لا خلاف فی بطلان جماعهٔ من یرائی بجماعته من دون أن یکون مرائیاً فی أصل صلاته، وإنّما الخلاف فی بطلان أصل صلاته، فلو لم یکن الاقتداء عبادهٔ لم یبطل بالریاء.

ثانیهما: أنّ صحّهٔ المعاملات المنهیّ عنها بالنهی التنزیهی أمر واضح، فلا یصحّ أن ینسب إلیهم أنّهم اختلفوا فی اقتضائه فسادها.

وفیه: أنّ وضوح عدم کشف النهی التنزیهی المتعلّق بالمعاملهٔ عن فسادها لا یوجب تخصیص محلّ البحث بالنهی التحریمی، لعدم انحصار النزاع فی المعاملات، بل یعمّ العبادات أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۲۵

وأشار المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی هذا الوجه وجوابه بعبارهٔ وجیزهٔ، وهی قوله: واختصاص عموم ملاکه[۱۵۰] بالعبادات لا یوجب التخصیص به کما لا یخفی[۱۵۱].

والحاصل: أنّه لا وجه للقول باختصاص النزاع بالنهی التحریمی.

الثانی: فی النهی الغیری

قال المحقّق القمّی صاحب القوانین رحمه الله بخروجه عن محلّ البحث، واستدلّ علیه بعدم استحقاق العقوبهٔ علی مخالفته.

لکن استشکل علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله: إنّ دلالته علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للإرشاد إلیه إنّما یکون لدلالته علی الحرمهٔ من غیر دخل لاستحقاق العقوبهٔ علی مخالفته فی ذلک[۱۵۲].

ثمّ ذکر مؤیّداً له، وهو أنّه جعل ثمرهٔ النزاع فی أنّ الأمر بالشیء یقتضی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۲۶

النهی عن ضدّه فساده إذا کان عبادهٔ[۱۵۳].

وجه التأیید: أنّ عمدهٔ أدلّهٔ القائلین بالاقتضاء فی الضدّ الخاصّ هی مقدّمیّهٔ ترک الضدّ لفعل المأمور به، وهی ملاک الوجوب الغیری، فالحرمهٔ الناشئهٔ منه المتعلّقهٔ بفعل الضدّ من باب النهی عن النقیض لا تکون إلّاغیریّهٔ.

لکنّک عرفت[۱۵۴] المناقشهٔ فی ترتّب هذه الثمرهٔ علی ذلک البحث، فلا یمکن أن یکون مؤیّداً لما ذکره صاحب الکفایهٔ.

الحقّ فی المسألهٔ

والحقّ أنّالبحث لا یعمّ النهی الغیری، لکن لا لما ذکره المحقّق القمی من عدم استلزام مخالفته للعقوبهٔ، کی یناقش فیه صاحب الکفایهٔ، بل لأجل دلیل آخر:

وهو أنّ کشف النهی عن الفساد فی العبادات- علی القول به- إنّما هو لأجل حرمهٔ متعلّقه، لکن لا بما هی حرمهٔ- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- بل بما هی کاشفهٔ عن المبغوضیّهٔ، ولا ریب فی أنّ کلّ مبغوض للمولی مبعّد عن ساحته، ولا یمکن أن یکون المبعّد عنه مقرّباً إلیه، فلا تقع العبادهٔ صحیحهٔ إذا تعلّق النهی بها.

وبالجملهٔ: تمام الملاک لفساد العبادهٔ المنهیّ عنها مبغوضیّتها الذاتیّهٔ.

وهذا الملاک یختصّ بالنهی النفسی، ولا یعمّ الغیری، لأنّ مبغوضیّهٔ المنهیّ عنه بالنهی الغیری إنّما هی لأجل الغیر[۱۵۵]، لا لذاته، وهذا لا ینافی أن یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۲۷

محبوباً ومقرّباً إلی المولی بحسب ذاته ویقع صحیحاً، بخلاف المنهیّ عنه بالنهی النفسی الذی مبغوضیّته لأجل ذاته[۱۵۶].

وبالجملهٔ: عدم اقتضاء النهی الغیری المتعلّق بالعبادهٔ فسادها أمر واضح لا یلیق بأن یکون محلّاً للنزاع.

وبهذا ظهر خروج النهی التبعی عن محلّ البحث، لأنّه نوع من الغیری.

نعم، بناءً علی دخول الغیری فیه ینبغی أن نبحث فی أنّه داخل مطلقاً أو إذا کان أصلیّاً فقط.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۲۹

الأمر السادس: فیما یدخل فی عنوان النزاع

اشارهٔ

لا ریب فی أنّه لا یدخل فی عنوان النزاع إلّاما کان قابلًا للاتّصاف بالصحّهٔ والفساد، بأن یکون تارهً تامّاً یترتّب علیه ما یترقّب عنه من الأثر، واخری لا کذلک، لاختلال بعض ما یعتبر فی ترتّبه، أمّا ما لا أثر له شرعاً أو کان أثره ممّا لا یکاد ینفکّ عنه کبعض أسباب[۱۵۷] الضمان فلا یدخل فی عنوان النزاع، لعدم طروّ الفساد علیه کی ینازع فی أنّ النهی عنه هل یکشف عن الفساد أم لا؟

فالمراد بالشیء فی العنوان هو العبادهٔ والمعاملهٔ، عقداً کانت أو إیقاعاً.

ثمّ إنّه استشکل[۱۵۸] فی تعلّق النهی بالعبادهٔ بأنّ الشیء لا- یکون عبادهٔ إلّا إذا کان مأموراً به، فکیف یمکن أن یکون متعلّقاً للنهی أیضاً مع أنّه یستلزم اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد بعنوان واحد، وهو مستحیل بالاتّفاق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۳۰

کلام صاحب الکفایهٔ حول المراد بالعبادهٔ فی المقام

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله: والمراد بالعبادهٔ هاهنا ما یکون بنفسه وبعنوانه عبادهً[۱۵۹] له تعالی موجباً بذاته للتقرّب من حضرته لو لا- حرمته، کالسجود والخضوع والخشوع له وتسبیحه وتقدیسه، أو ما لو تعلّق الأمر به کان أمره أمراً عبادیّاً لا یکاد یسقط إلّاإذا أتی به بنحو قربی کسائر أمثاله، نحو صوم العیدین والصلاهٔ فی أیّام العادهٔ[۱۶۰]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق الخراسانی من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله

وأورد[۱۶۱] علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ تقسیم العبادهٔ فی المقام إلی ما کان بنفسه وبعنوانه عبادهٔ وما لو تعلّق الأمر به کان أمره عبادیّاً لا یکاد یسقط بدون قصد القربهٔ، مبنیّ علی التوسعهٔ فی معنی العبادهٔ، بأن کانت کلّ ما لم یکن توصّلیّاً، فلا تختصّ بمثل الصلاهٔ والصوم والاعتکاف، بل تعمّ مثل الزکاهٔ والخمس من الواجبات المشروطهٔ بقصد القربهٔ، بل مثل تطهیر الثوب النجس إذا قصد به التقرّب إلیه تعالی.

وأمّا بناءً علی ما اخترناه من تقسیم الواجب إلی التوصّلی والتقرّبی، ثمّ التقرّبی إلی التعبّدی وغیر التعبّدی، فلا ینطبق عنوان العبودیّهٔ علی کلّ فعل قربی، بل العبادهٔ خصوص ما یقال له بالفارسیّهٔ: «پرستش»، وأمّا ما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۳۱

لا یصدق علیه ذلک فلیس عبادهٔ، وإن کان لا یسقط أمره إلّاإذا أتی به بنحو قربی کالزکاهٔ والخمس.

ثمّ جعل صلاهٔ الحائض من قبیل العبادات التعلیقیّهٔ- أعنی أنّها لو کانت متعلّقهٔ للأمر مکان النهی لکان أمرها أمراً عبادیّاً کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- لیس بصحیح، لأنّها من قبیل القسم الأوّل المذکور فی کلامه من قسمی العبادهٔ، أعنی ما کان عبادهً ذاتاً، لأنّ صلاهٔ الحائض کصلاهٔ غیرها مرکّبهٔ من الرکوع والسجود والتسبیح والتقدیس ونحوها ممّا یکون بذاته عبادهٔ موجبهٔ للتقرّب إلیه تعالی لو لا حرمته.

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله.

أقول: المناقشهٔ حول معنی العبادهٔ فی المقام غیر صحیحهٔ، إذ لا نحتاج فی تحریر محلّ النزاع إلی معرفهٔ معناها، لأنّ تمام ملاک البحث هو تعلّق النهی بشیء یتّصف بالصحّهٔ تارهً وبالفساد اخری، سواء کان من المعاملات بالمعنی الأعمّ الشامل للإیقاعات أو غیرها، عبادهً کان ذلک الغیر أم لا.

علی أنّه یرد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله ما ذکره الإمام قدس سره من أنّ صلاهٔ الحائض عبادهٔ ذاتیّهٔ لا تعلیقیّهٔ، وعلی الإمام رحمه الله أنّ کلامه یستلزم خروج الصوم من تحت عنوان العبادهٔ لأنّه أمر قلبی عدمی[۱۶۲] لا یرتبط بعبادته تعالی بالمعنی الذی ذکره الإمام رحمه الله، مع أنّ عبادیّته مسلّمهٔ عند جمیع الفقهاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۳۳

الأمر السابع: فی معنی الصحّهٔ والفساد

ما أفاده صاحب الكفاية فى ذلك

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الصحّة والفساد بمعنى التماميّة والنقص لغةً وعرفاً، والظاهر أنّهما اخذا فى العلوم أيضاً بهذا المعنى، وليس لأربابها اصطلاح خاصّ فيهما، وإن فسّرا فى كلّ علم بما يناسب الغرض المطلوب من ذلك العلم، بل فسّرا فى كلّ من بابى العبادات والمعاملات من الفقه بما يناسبه من الغرض، فالفقيه فسّر الصحّة فى العبادات بسقوط الإعادة والقضاء، لأنّ غرضه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب، وفى المعاملات بترتّب الأثر المترقّب منها عليها، لأنّه الغرض المطلوب منها، والمتكلّم فسّر الصحيح بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، لأنّ الكلام علم يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، وموافقة الأمر أو الشريعة عبارة عن حصول الامتثال الموجب عقلًا استحقاق المثوبة وعدم استحقاق العقوبة، والطبيب فسّر الصحّة والفساد باعتدال المزاج وعدمه، لأنّه الغرض المطلوب من علم الطبّ، فالصحّة عند أرباب جميع هذه العلوم بمعنى التماميّة، كما عند العرف واللغة، لكنّ كلًّا منهم فسّرها بالأثر المترتّب على التماميّة بحسب غرضه الذى هو

بصدده من ذلك العلم[۱۶۳].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

وهو يستلزم أوّلًا: اتّحاد عنوانى الصحيح والتامّ مورداً عند العرف واللغة والعلوم، وثانياً: أنّ بين الصحّة والفساد تقابل العدم والملكة كالتماميّة والنقص.

معنى الصحّة والفساد عند الإمام الخمينى رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

إنّ تساوق الصحّة والفساد مع التمام والنقص لغةً وعرفاً ممّا لم يثبت، بل ثبت خلافه، لأنّ النقص والتمام يطلقان على الشىء بحسب الأجزاء غالباً ويقال: «يد ناقصة» إذا قطع بعض أجزائها، ولا يقال: «فاسدة»، ويقال: «دار تامّة» إذا كملت مرافقها، لا «صحيحة».

وأمّا الصحّة والفساد فيستعملان غالباً بحسب الكيفيّات والأحوال[۱۶۴]، مثل الكيفيّات المزاجيّة وشبهها، فيقال: فاكهة صحيحة إذا لم يفسده الدود، أو فاسدة إذا ضيّعته المفسدات، وعليه فالفساد عبارة عن كيفيّة وجوديّة عارضة للشىء منافرة لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعيّة، والصحّة تقابله تقابل التضادّ، وهى عبارة عن كيفيّة وجوديّة عارضة له موافقة لمزاجه، بخلاف التمام والنقص، فإنّ بينهما تقابل العدم والملكة.

هذا بحسب العرف واللغة.

نعم، يمكن تصحيح ماذكروه[۱۶۵] من التساوق فى العبادات والمعاملات[۱۶۶]، لأنّه يطلق الفساد على صلاة فاقدة لجزئها أو شرطها أو جامعة لمانعها، كما يطلق الصحّة على الواجد الجامع من جميع الجهات، فهما حينئذٍ مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، ولذا عبّر عن الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وسائر الخصوصيّات فى الأخبار تارةً بأنّها صحيحة، واخرى بأنّها تامّة، وعن الصلاة الفاقدة لبعضها تارةً بأنّها فاسدة، واخرى بأنّها ناقصة[۱۶۷].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

ثمّ إنّ إطلاق الصحّة والفساد فى العبادات والعاملات بمعنى التماميّة والنقص بعدما لم يكونا كذلك بحسب العرف واللغة هل هو باعتبار وضع جديد واصطلاح خاصّ فقهى أو باستعمالهما مجازاً؟ فيه احتمالان، والبحث حول ما هو الصحيح منهما ليس بمهمّ.

والحاصل: أنّ الصحّة والفساد غير التماميّة والنقص لغةً وعرفاً، لكنّهما مساوقان لهما فى الفقه.

نعم، بين التامّ والناقص عند العرف واللغة والصحيح والفاسد فى العبادات والمعاملات فرق ما، وهو أنّ التمام والنقص أمران إضافيّان، فإنّ الدار الواجدة لجميع المرافق، الفاقدة للكهرباء مثلًا تامّة بالنسبة إلى المرافق، ناقصة بالنسبة إلى الكهرباء، فيمكن أن يكون شىء واحد تامّ الأجزاء دون الشرائط، بخلاف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۶

الصحّة والفساد فى العبادات والمعاملات، فإنّ كلًّا منهما إمّا صحيح ليس إلّا، أو فاسد كذلك.

هل الصحّة والفساد أمران إضافيّان؟

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى كون الصحّة والفساد وصفان إضافيّان يختلفان بحسب الأنظار والفتاوى، فالصلاة الفاقدة للسورة مثلًا صحيحة عند من قال بعدم جزئيّتها لها وفاسدة عند من قال بها.

ثمّ استشهد بمسألة الإجزاء، بدعوى أنّ المأتىّ به على وفق الأمر الظاهرى أو الواقعى الثانوى صحيح عند القائلين بإجزائه عن المأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى، فاسد عند القائلين بعدم إجزائه عنه.

بل هما وصفان إضافيّان عند المتكلِّمين أيضاً، لأنّ المتكلّمين الذين فسّروا الصحّة والفساد بموافقة الأمر ومخالفته إن أرادوا من الأمر مطلق الأمر كان المأتىّ بهعلى طبقالأمرالظاهرى والاضطرارى صحيحاً عندهم أيضاً، كما عند القائلين بالإجزاء من‌الاصوليّين، وإن أرادوا به خصوص الأمر الواقعى الأوّلى كان‌المأتىّ به على‌طبق‌أحدهما فاسداً عندهم، كما عند القائلين بعدم الإجزاء[۱۶۸].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى إضافيّة الصحّة والفساد

أقول: دعوى كون الصحّة والفساد أمرين إضافيين بحسب الأنظار والفتاوى أمر عجيب لا يليق بمثل المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ الواقع لا يخلو إمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۷

من جزئيّة السورة للصلاة أو عدمها، وواحد من المجتهدين مصيب وله أجران، والآخر مخطئ معذور وله أجر واحد، وصحّة الصلاة وفسادها لابدّ من أن يلاحظا بالإضافة إلى ذلك الواقع الواحد، لا بالإضافة إلى نظر المجتهدين.

وأعجب منه استشهاده بمسألة الإجزاء، لعدم ارتباطها بالمقام أصلًا، لأنّ الكلّ حتّى القائلين بعدم الإجزاء متّفقون فى صحّة الصلاة مع التيمّم أو مع الوضوء الاستصحابى فى حقّ من لم يكن مأموراً بأكثر منها، إلّاأنّهم اختلفوا فى كفايتها وإجزائها عن الصلاة مع الوضوء الواقعى، بل يشعر بصحّتها نفس لفظ الإجزاء والكفاية أيضاً كما لا يخفى، فإنّ الصلاة مع التيمّم مثلًا لو لم تكن صحيحة- كما إذا فرضنا لفاقد الماء وجوب الانتظار إلى آخر الوقت وعدم جواز البدار، لكنّه مع ذلك صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت- لما كان للقول بالكفاية والإجزاء مجال أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۹

الأمر الثامن: فى مجعوليّة الصحّة والفساد

اشارة

هل الصحّۀ والفساد أمران مجعولان شرعاً بجعل استقلالی أو بتبع التکلیف، أو غیر مجعولین، أو یختلف بحسب الموارد؟

کلام صاحب الکفایۀ فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأخیر حیث قال:

إنّ الصحّۀ والفساد عند المتکلّم وصفان[۱۶۹] اعتباریّان ینتزعان من مطابقۀ[۱۷۰] المأتیّ به مع المأمور به وعدمها.

وأمّا الصحّۀ بمعنی سقوط الإعادۀ والقضاء عند الفقیه فهی ممّا استقلّ به العقل فی الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی، ولیست مجعولۀً شرعاً، لأنّا إذا صلّینا مع الوضوء یستقلّ العقل بکونها مجزیۀ صحیحۀ لا یجب الإعادۀ والقضاء.

بخلاف الإتیان بالمأمور به بالأمر الثانوی أو الظاهری، فإنّ الشارع هو الذی یحکم بأنّه صحیح مجزٍ لا یجب علیه الإعادۀ والقضاء، أو فاسد لا یجزی ویجب علیه الإعادۀ والقضاء، ولا مجال لحکم العقل فیه.

نعم، وظیفۀ الشارع بیان الکلّیّات، وأمّا الصحّۀ والفساد فی الموارد الخاصّۀ فلا یکاد یکونان مجعولین، بل إنّما هی تتّصف بهما بمجرّد الانطباق علی ما هو المأمور به الذی حکم الشارع بصحّته أو عدم الانطباق علیه.

هذا فی العبادات.

وکذلک الأمر فی المعاملات التی تکون الصحّۀ والفساد فیها بمعنی ترتّب الأثر وعدمه، فإنّ الشارع یحکم بصحّۀ البیع الکلّی وترتّب الأثر علیه ولو إمضاءً، ضرورۀ أنّه لو لا جعله لما کان یترتّب علیه الأثر، لأصالۀ الفساد، لکن اتّصاف کلّ معاملۀ شخصیّۀ بالصحّۀ والفساد لیس إلّالأجل حکم العقل بهما بملاحظۀ انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه.

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نقد نظریّۀ صاحب الکفایۀ وبیان الحقّ فی المسألۀ

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من عدم ارتباط مسألۀ الإجزاء بالمقام-: أنّ ما یتعلّق بالطبائع والکلّیّات إنّما هو الأحکام التکلیفیّۀ، وأمّا الصحّۀ والفساد فیتعلّقان بالجزئیّات الموجودۀ فی الخارج، إذ لا یعقل اتّصاف ماهیّۀ الصلاۀ وکلّیّها قبل وجودها الخارجی بالصحّۀ أو الفساد کما لا یخفی.

إن قلت: لو کانت الصحّۀ والفساد وصفین للوجودات الخارجیّۀ لما تمکّن القائل بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحیحۀ منها من الجمع بینه وبین عموم الوضع والموضوع له فیها کما اتّفق علیه الکلّ، فإنّ الموضوع له بناءً علی القول بالصحیح متّصف بالصحّۀ مع کونه کلّیّاً، ضرورۀ أنّه لو کان جزئیّاً لما کان الموضوع له عامّاً، وهو خلاف ما اتّفق علیه الجمیع الذین منهم القائلون بکونها أسامی لخصوص الصحیحۀ.

قلت: من ذهب إلی وضعها للصحیح لا یقول بکون الصحّۀ جزءاً للموضوع له، بل یقول بأنّها وضعت لجموعۀ أجزاء وشرائط لا تنطبق إلّا علی الفرد المتّصف فی الخارج بالصحّۀ، فالصلاۀ مثلًا وضعت للکلّی المرکّب من عشرۀ أجزاء وخمسۀ شرائط الذی لا یکون مصداقه إلّاخصوص ما یتّصف فی الخارج بالصحّۀ.

وبالجملۀ: الصحّۀ والفساد وصفان للعبادات الموجودۀ فی الخارج، ولا یعقل اتّصاف الکلّیّات بهما.

وعلیه فلیسا مجعولین أصلًا، لا- فی الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی ولا- الثانوی ولا الظاهری، بل یستقلّ العقل فی جمیعها

بالصحّة إذا کان المأتیّ به واجداً لجمیع ما اعتبره الشارع شرطاً أو جزءً للمأمور به، وبالفساد إذا کان فاقداً لبعضها.

نعم، بیان الأجزاء والشرائط وظیفة الشارع کما لا یخفی، فیمکن أن یجعل خصوص الطهارة المائیّة الواقعیّة شرطاً للصلاة، ویمکن أن یجعل الأعمّ من المائیّة والترابیّة، أو من الواقعیّة والظاهریّة، فعلی الأوّل یحکم العقل بصحّة الصلاة الواقعة فی الخارج مع الوضوء الواقعی وبفساد الصلاة مع التیمّم أو استصحاب الوضوء لو انکشف الخلاف، فیجب علیه الإعادة أو القضاء بعد وجدان الماء إذا صلّی مع التیمّم، وبعد کشف الخلاف إذا صلّی مع استصحاب الوضوء، وعلی الثانی یحکم بصحّة الصلاة مع التیمّم أیضاً، وعلی الثالث بصحّة الصلاة مع الطهارة الاستصحابیّة أیضاً کالطهارة الواقعیّة.

فالحاکم بصحّة العبادة أو فسادها هو العقل، سواء أتی بها بمقتضی الأمر الواقعی الأوّلی أو الثانوی أو الظاهری.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۲

وأمّا المعاملات فیمکن أن یقال بدلالة قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۱۷۱] علی کون الصحّة فی البیع مجعولة[۱۷۲] متعلّقة بالبیع الکلّی، وإلّا فلم یجز التمسّک بإطلاقه، لعدم جریان الإطلاق فی الجزئیّات، فیستفاد منه أنّ الصحّة والفساد فی المعاملات أمران مجعولان شرعاً متعلّقان بالکلّیّات، لأنّ مفاده «جعل اللَّه طبیعة البیع صحیحة».

لکنّ الحقّ أنّ الصحّة والفساد فی المعاملات أیضاً من أحکام العقل ویتعلّقان بالجزئیّات الخارجیّة، إذ لا یعقل اتّصاف ماهیّة البیع مثلًا بالصحّة وترتّب الأثر علیها.

وأمّا إحلال البیع فی الآیة الشریفة فلیس بمعنی جعله صحیحاً، بل بمعنی إمضاء ما جعله العقلاء، وهو سببیّته الاعتباریّة للنقل والانتقال، وأمّا صحّة البیع فلیست مجعولة من قبل العقلاء کی تدلّ الآیة الشریفة علی إمضائها وإنفاذها، بل العقل إذا لاحظ البیع المتحقّق فی الخارج فلو رآه من مصادیق ما جعله العقلاء سبباً للتملیک والتملّک یحکم بصحّته وترتّب الأثر علیه، وإلّا یحکم بفساده.

وبالجملة: لیس مفاد الآیة الشریفة إلّاإمضاء سببیّة البیع للنقل والانتقال المجعولة من قبل العقلاء، ثمّ یستقلّ العقل بصحّة کلّ بیع متحقّق فی الخارج منطبق علی ما جعله الشارع سبباً للنقل والانتقال، وبفساد ما لم یکن من مصادیقه.

فالصحّة والفساد فی المعاملات الإمضائیّة من أحکام العقل، لا من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۳

مجعولات الشرع، وحیث إنّه لا فرق فی ذلک بینها وبین المعاملات التأسیسیّة فالحاکم بهما فی جمیع المعاملات هو العقل.

وقد وقع الخلط فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فتخیّل أنّ جعل السببیّة هو جعل الصحّة، مع أنّ السببیّة مربوطة بطبیعة المعاملات، کالأحکام التکلیفیّة المتعلّقة بطبیعة العبادات، والصحّة والفساد یتعلّقان بالمعاملات الخارجیّة کما فی العبادات.

والحاصل: أنّ الصحّة والفساد فی جمیع العبادات والمعاملات من الأحکام العقلیّة لا من المجعولات الشرعیّة، فإن کان المأتیّ به مطابقاً للمأمور به فی العبادات، ولما جعله الشارع سبباً مؤثّراً فی المعاملات حکم العقل بصحّته، وإلّا حکم بفساده.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۵

الأمر التاسع: فی مقتضی الأصل فی المسألة الاصولیّة والفقهیّة

اشارة

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی مقتضی الأصل فی المسألة الاصولیّة

قد عرفت أنّ المسألة الاصوليّة فی المقام ليست لفظيّة محضة ولا عقليّة كذلک، بل كلتا الجهتين دخيلتان فيها، لما عرفت من اختلاف مقتضى أدلّة القائلين بالدلالة.

فلابدّ من أن نعقد فی المقام الأوّل بحثين:

أ- أنّا لو شككنا فی دلالة النهی على الفساد لفظاً- كما إذا شككنا فی دلالة «لا تبع ما ليس عندک» على الإرشاد بفساد بيع ما لا يملكه- فهل هاهنا أصل يقتضى أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانی، لأنّ الأصل الوحيد الذی يمكن أن يتوهّم جريانه هو استصحاب عدم دلالته عليه، وليس له حالة سابقة متيقّنة، لأنّا لا نقطع بعدم دلالة النهی على الفساد فی زمن من الأزمنة السابقة كی يستصحب.

إن قلت: النهی يستفاد من «لاء الناهية» وهی مركّبة من اللام والألف، ولا ريب فی أنّهما وضعتا قبل وضع اللاء المركّبة منهما، فهی حين وضع جزئيها لم تكن دالّة على الفساد، والآن نشكّ فی دلالتها عليه، فيستصحب عدمها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۶

قلت: كلّا، فإنّ المركّب بما هو مركّب لم يكن موجوداً حين وضع جزئيها، بل صار موجوداً من حين وضع نفسه، وإذا وجد لم تكن لعدم دلالته على الفساد حالة سابقة متيقّنة لكی يستصحب.

وبعبارة اخرى: إنّا نريد استصحاب عدم دلالة «لاء الناهية» المركّبة من اللام والألف على الفساد، ولا علم لنا بعدم دلالتها عليه فی وقت من الأوقات الماضية لكی يستصحب.

ب- أنّا لو شككنا فی الملازمة العقليّة بين النهی عن الشیء وفساده فهل لنا أصل نتمسّک به لتعيين أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانی أيضاً، لما ذكره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مسألة مقدّمة الواجب من أنّه لا أصل فيها لو شکّ فی الملازمة بين وجوب ذی المقدّمة ووجوبها، لأنّ الملازمة بين الوجوبين وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّة[۱۷۳].

فإنّ هذا البرهان يجری فی المقام أيضاً، إذ ليس للملازمة بين النهی عن الشیء وفساده أو عدمها حالة سابقة متيقّنة.

وبعبارة اخرى: الملازمة وعدمها فی المقام وفی مسألة مقدّمة الواجب من الأحكام العقليّة، وهی امور أزليّة غير قابلة للتغيير أصلًا، إذ لا يمكن أن نقطع بأنّ العقل لم يحكم بالملازمة بين النهی وفساد المنهیّ عنه سابقاً ثمّ نشکّ فی أنّه هل يحكم الآن بها أم لا ليصدق عليه الشکّ فی البقاء بعد اليقين بالحدوث، بل لو شككنا فی الملازمة العقليّة وعدمها لكان شكّاً فی أصل الحكم العقلی الأزلی، فكأنّا نشکّ فی أنّ العقل هل كان حاكماً من الأزل بالملازمة أو لم يكن،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۷

وهذا شکّ فی الحدوث من أوّل الأمر لا فی البقاء.

بخلاف الأحكام الشرعيّة، حيث إنّا نعلم بأنّ الشارع لم يحرّم شرب التتن مثلًا قبل البعثة، ثمّ نشکّ فی أنّه حرّمه بعدها أم لا؟

وقد ظهر بما ذكره المحقّق الخراسانی رحمه الله- من كون الملازمة أو عدمها أزليّة- الفرق بين هذه المسألة ومسألة قرشيّة المرأة، حيث قال بعدم جريان استصحاب عدم الملازمة فی مبحث مقدّمة الواجب وبجريان استصحاب عدم قرشيّة المرأة فی مبحث العامّ والخاصّ، فإنّ عدم قرشيّة المرأة ليس أمراً أزليّاً دائماً، ولذا يتبدّل إلى الوجود بعد وجود نفس المرأة، بخلاف حكم العقل بالملازمة أو بعدمها، فإنّه أمر أزلی غير قابل للتغيير أصلًا كما عرفت.

نعم، نحن نعتقد- تبعاً للإمام قدس سره- بعدم جريان استصحاب عدم قرشيّة المرأة لأجل أمر آخر، وهو عدم اتّحاد القضيّتين، لأنّ القضيّة المتيقّنة سالبة محصّلة بانتفاء الموضوع والمشكوكة سالبة محصّلة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع[۱۷۴].

نظريّة الإمام الخمينی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنکر جریان استصحاب عدم الملازمة بین وجوب ذی المقدّمة ووجوبها أو بین النهی وفساد المنهیّ عنه بدعوی کونه من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة، لأنّ الملازمة کالقرشیّة أمر وجودی لا یمکن ثبوته لشیء إلّابعد ثبوت ذلک الشیء بمقتضی قاعدة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۸

الفرعیّة، فلا یمکن أن تتحقّق الملازمة فی مسألة مقدّمة الواجب إلّابعد تحقّق وجوب ذی المقدّمة، ولا فی المقام إلّابعد تحقّق النهی، کما لا یمکن أن تتحقّق القرشیّة إلّابعد وجود المرأة، فکما لا یجری استصحاب عدم قرشیّة المرأة کذلک لا یجری استصحاب عدم الملازمة لا فی المقام ولا فی مقدّمة الواجب.

نقد کلام الإمام رحمه الله

وفیه: أنّ استصحاب عدم قرشیّة المرأة وإن لم یجر عندنا أیضاً، إلّاأنّ عدم جریان استصحاب عدم الملازمة لیس لأجل الأمر الذی لا یجری لأجله استصحاب عدم قرشیّة المرأة، بل لأجل کون الملازمة أو عدمها أزلیّة، فلیس لعدم الملازمة حالة متیقّنة سابقة مشکوکة البقاء کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

علی أنّ الملازمة لو لم توجد قبل تحقّق وجوب ذی المقدّمة فی مسألة مقدّمة الواجب وقبل تحقّق النهی فیما نحن فیه فلم توجد قبل تحقّق طرفها الآخر أیضاً، لکونها من باب المفاعلة المقتضیة للطرفین، فلا یمکن أن توجد فی تلک المسألة إلّابعد تحقّق وجوب المقدّمة ووجوب ذیها کلیهما، ولا فی المقام إلّابعد تحقّق النهی عن الشیء وفساده کذلک.

نعم، لو ارید من الملازمة الاستلزام بمعنی کون أحد الطرفین ملزوماً والآخر لازماً لم یتوقّف وجودها إلّاعلی وجود الملزوم فقط.

لکنّ الحقّ أنّ وجود الملازمة العقلیّة لا یتوقّف حتّی علی طرف واحد فضلًا عن الطرفین، بل قد تثبت الملازمة بین الممتنعین، ولذا یحکم العقل بالملازمة بین تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض مع کونهما مستحیلین.

والحاصل: أنّه لا أصل لنا فی الملازمة العقلیّة کما لم یکن فی الدلالة اللفظیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۹

فی أنّ الأصل فی المسألة الاصولیّة مثبت

ثمّ إنّ هاهنا إشکالًا مشترک الورود[۱۷۵]، وهو أنّ المستصحب غیر مجعول شرعاً ولا له أثر مجعول، أمّا الأوّل: فلوضوح عدم کون الدلالة اللفظیّة ولا الملازمة العقلیّة ولا عدمهما حکماً شرعیّاً، و أمّا الثانی: فلأنّ صحّة العبادة أو المعاملة المنهیّ عنها المترتّبة علی عدم دلالة النهی علی الفساد أو علی عدم الملازمة العقلیّة بینهما فی المقام وعدم وجوب المقدّمة المترتّب علی عدم الملازمة بین وجوبها ووجوب ذیها فی مسألة مقدّمة الواجب وإن کانا حکمین شرعیّین، إلّاأنّ ترتّبهما علی المستصحب عقلی لا شرعی، ضرورة أنّ العقل بملاحظة استصحاب عدم دلالة النهی علی الفساد أو عدم الملازمة بینهما یحکم بکون العبادة أو المعاملة المنهیّ عنها صحیحة شرعاً، وبملاحظة استصحاب عدم الملازمة بین وجوب ذی المقدّمة ووجوبها یحکم بعد وجوبها شرعاً.

ولعلّ هذا الإشکال بعث المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی إنکار جریان الأصل مطلقاً[۱۷۶] فی المسألة الاصولیّة فی المقام، وإلّا لقال بجریان استصحاب عدم دلالة النهی لفظاً علی الفساد، لأنّه من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة الذی ذهب إلی جریانه.

والحاصل: أنّه لا أصل فی المسألة الاصولیّة یعوّل علیه لو شکّ فی دلالة النهی علی الفساد وکشفه عنه کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۰

المقام الثانی: فی مقتضی الأصل فی المسألة الفقهیّة

ولابدّ لنا من التکلّم فی کلّ واحد من بابی العبادات والمعاملات علی حدة:

أمّا الأصل الجاری فی المعاملات فالحقّ أنّ مقتضاه هو الفساد، سواء قلنا بکون الصحّة والفساد وصفین للمعاملات الجزئیّة الخارجیّة کما هو الحقّ، أو للعناوین والکلّیّات کما اختاره صاحب الکفایة.

أمّا علی الأوّل: فلأنّا إذا شککنا فی ترتّب الأثر علی بیع منهیّ عنه واقع فی الخارج بین زید وعمرو یجری استصحاب بقاء ملکیّة البائع للمبیع والمشتری للثمن وعدم ملکیّة البائع للثمن والمشتری للمبیع.

وأمّا علی الثانی: فلأنّا إذا شککنا فی أنّ الشارع هل جعل البیع وقت النداء مثلًا الذی تعلّق به النهی التحریمی علی الفرض صحیحاً مؤثّراً فی النقل والانتقال أم لا، فالأصل أنّه لم یجعله صحیحاً[۱۷۷].

ولاریب فی أنّ الصحّة بناءً علی کونها وصفاً للکلّیّات حکم شرعی مجعول من قبل الشارع، فیمکن استصحاب عدم جعلها، کاستصحاب عدم جعل وجوب صلاة الجمعة من الأحکام التکلیفیّة.

وبالجملة: الأصل فی المسألة الفرعیّة هو الفساد فی باب المعاملات، وهذا هو المراد بقولهم: أصالة الفساد محکّمة فی المعاملات.

إن قلت: فما معنی أصالة الصحّة فی المعاملات الدارجة بین الناس؟

قلت: موضوع أصالة الصحّة هو الشبهات الموضوعیّة، أعنی إذا شککنا فی أنّ زیداً وعمراً هل راعیا جمیع ما یعتبر فی البیع حینما کان الأوّل یشتری دار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۱

الثانی أم لا، فالمحکّم هو أصالة الصحّة، بخلاف الشبهات الحکمیّة التی هی محلّ النزاع، فإنّ أصالة الفساد محکّمة فیها.

هذا کلّه فی المعاملات.

مقتضی الأصل فی العبادات

وأمّا العبادات فکذلک لو قلنا بتوقّف صحّتها علی الأمر الفعلی، لعدم الأمر بها مع النهی عنها کما لا یخفی، وإن کان الفساد فی المعاملات لأجل الاستصحاب وفی العبادات لأجل عدم ملاک الصحّة.

وأمّا إذا قلنا بکفایة ملاک الأمر فی صحّتها کما هو الحقّ فالقاعدة تقتضی صحّة العبادة المنهیّ عنها إذا کان النهی المتعلّق بها غیریّاً لو قلنا بشمول محلّ النزاع النواهی الغیریّة أیضاً، لما عرفت[۱۷۸] من عدم کشف النهی الغیری عن مبغوضیّة متعلّقه ومبعّدیّته عن ساحة المولی، فلیس فیه ما ینافی مقرّبیّته إلی المولی التی هی ملاک صحّته وإن لم یکن مأموراً به فعلًا لأجل مانع.

وأمّا إذا کان النزاع منحصراً بالنهی النفسی کما هو المختار[۱۷۹] فمقتضی القاعدة هو فساد العبادة المنهیّ عنها، لکونه کاشفاً عن مبعّدیّتها ومبغوضیّتها الذاتیّة التی لا تجامع مقرّبیّتها التی هی ملاک الأمر.

نقد کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

وفی کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إجمال وإبهام فی المقام، وربما یستفاد منه إمکان الجمع بین النهی عن العبادة ووجود ملاک الأمر، فإن احرز

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۲

الملاک صحّت وإلّا فسدت، فالجمود على ظاهر کلامه يقتضى إمکان الجمع بين النهى النفسى ووجود الملاک، وهو کما ترى، فإنّ النهى النفسى کاشف عن مبغوضيّة المنهيّ عنه، وهى لا تجتمع المقرّبيّة التى هى ملاک الصحّة.

على أنّ مذهبه فى مسألة اجتماع الأمر والنهى يقتضى فقدان الملاک وفساد العبادة المنهيّ عنها فى المقام بطريق أولى، فإنّه مال فى تلک المسألة إلى فساد الصلاة فى الدار المغصوبة، واستدلّ عليه بأنّ المبعّد عن ساحة المولى لا يمکن أن يکون مقرّباً[۱۸۰].

فعليه أن يلتزم بالفساد فى المقام بطريق أولى، لأنّ العنوان فى تلک المسألة متعدّد، ضرورة أنّ الأمر تعلّق بعنوان الصلاة والنهى بعنوان الغصب، بخلاف المقام‌الذى تعلّق النهى فيه بنفس عنوان العبادة، فکيف قال هاهنا بإمکان وجود الملاک وصحّة العبادة المنهيّ عنها مع ذهابه هناک بفساد الصلاة فى الدار المغصوبة بدعوى أنّها مبعّدة عن ساحة المولى ولا يمکن أن تکون مقرّبة إليه؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۳

الأمر العاشر: فيما يتصوّر تعلّق النهى به

اشارة

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ متعلّق النهى إمّا أن يکون نفس العبادة[۱۸۱] أو جزئها[۱۸۲] أو شرطها[۱۸۳] الخارج عنها أو وصفها الملازم لها کالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم کالغصبيّة لأکوان الصلاة المنفکّة عنها.

لا ريب فى دخول القسم الأوّل فى محلّ النزاع، وکذا القسم الثانى بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، إلّاأنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها، إلّامع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره ممّا لا نهى عنه، إلّاأن يستلزم محذوراً آخر[۱۸۴]، وأمّا القسم الثالث فلا يکون حرمة الشرط والنهى عنه موجباً لفساد العبادة إلّافيما کان عبادة کى تکون حرمته موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا يکاد يکون النهى عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۴

لو لم يکن موجباً لفساده کما إذا کانت عبادة، وأمّا القسم الرابع فالنهى عن الوصف الملازم مساوق للنهى عن موصوفه، فيکون النهى عن الجهر فى القراءة مثلًا مساوقاً للنهى عنها، لاستحالة کون القراءة التى يجهر بها مأموراً بها مع کون الجهر بها منهيّاً عنه فعلًا کما لا يخفى، وهذا بخلاف ما إذا کان مفارقاً کما فى القسم الخامس، فإنّ النهى عنه لا يسرى إلى الموصوف إلّافيما اتّحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع، وأمّا بناءً على الجواز فلا يسرى إليه کما عرفت فى المسألة السابقة.

هذا حال النهى المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأمّا النهى عن العبادة لأجل أحد هذه الامور فحاله حال النهى عن أحدها إن کان من قبيل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة اخرى: کان النهى عنها بالعرض، وإن کان النهى عنه على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن کان بواسطة أحدها إلّاأنّه من قبيل الواسطة فى الثبوت لا العروض کان حاله حال النهى فى القسم الأوّل، فلا تغفل[۱۸۵]، إنتهى.

نقد کلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

أقول: لاربط لما ذکره رحمه الله فى هذه المقدّمة بما نحن بصدده فى هذه المسألة، ضرورة أنّا نبحث هاهنا فى أنّ النهى عن العبادة أو المعاملة هل يکشف عن فسادها أم لا؟ أمّا کون بطلان جزء العبادة موجباً لبطلانها وعدمه فأىّ ربط له بالمقام؟!

وکذلک مسألة الشرط وأنّ فساده- فيما إذا کان عبادة وقلنا باقتضاء النهى

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۵۵

عنها فسادها- هل یوجب فساد المشروط به أم لا؟ فإنّ حکم العقل بفساد العبادهٔ المشروطهٔ به إنّما هو لفقدان شرطها، لا لأجل النهی کما لا یخفی، وأمّا ما ذکره فی القسم الرابع من أنّ النهی عن الوصف الملازم للعبادهٔ مساوق للنهی عنها فهو لو سلّم[۱۸۶] ینقّح صغری محلّ النزاع، وهو أنّ العبادهٔ المتّصفهٔ بوصف ملازم تعلّق به النهی منهیّ عنها، مع أنّ النزاع کبروی، وهو أنّ النهی عن العبادهٔ هل یقتضی فسادها أم لا؟ وکذلک ما ذکره فی القسم الخامس، فإنّ البحث عن سرایهٔ النهی المتعلّق بالوصف المفارق إلی موصوفه وعدمها صغروی محلّه المسألهٔ السابقهٔ کما لا یخفی.

إذا عرفت ما تقدّم من المقدّمات فاعلم أنّ الکلام یقع تارةً فی النهی المتعلّق بالعبادات واخری فی النهی المتعلّق بالمعاملات، فیقع البحث فی مقامین:

المقام الأوّل: فی العبادات

ولا یخفی علیک أنّه لا فرق بین النهی المتعلّق بها وبالمعاملات من حیث کون البحث ذا جهتین، فکما أنّا نبحث فی المعاملات تارةً فی دلالهٔ النهی لفظاً علی الفساد واخری فی الملازمهٔ العقلیّهٔ بینهما، فکذلک الأمر فی العبادات.

خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّ ظاهر کلامه انحصار البحث فی العبادات فی الملازمهٔ العقلیّهٔ بین النهی عنها وفسادها حیث لم یتعرّض للبحث عن دلالته علیه لفظاً.

وذلک لأنّه یمکن أن یبحث فی باب العبادات أیضاً- کالمعاملات- عن أنّ النهی عنها هل هو نهی مولوی تحریمی أو إرشاد إلی فسادها فیما إذا لم یکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۵۶

قرینهٔ فی البین دالّهٔ علی أحد الطرفین، سیّما أنّ أکثر الأوامر والنواهی المتضمّنهٔ لشرائط العبادات وموانعها إرشادیّهٔ، فإذا قیل: «صلِّ مع الطهارهٔ» یکون الأمر إرشاداً إلی شرطیّهٔ الطهارهٔ للصلاهٔ، وإذا قیل: «لا تصلّ فی جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤکل لحمه»[۱۸۷] یکون النهی إرشاداً إلی مانعیّهٔ جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤکل لحمه للصلاهٔ.

فینبغی أن یبحث فی مثل «لا تصلّی أیّام أقرائک» عن أنّه أیضاً إرشاد إلی فسادها أو نهی مولوی تحریمی.

والظاهر هو الأوّل، سیّما أنّ النهی المتعلّق بالمعاملات یکون إرشاداً إلی فسادها.

مقتضی النهی التحریمی المتعلّق بالعبادهٔ

والملازمهٔ العقلیّهٔ أیضاً متحقّقهٔ بین النهی المولوی التحریمی المتعلّق بالعبادهٔ وفسادها، لأنّه کاشف عن کونها مبغوضةً للمولی مبعّدةً عن ساحته، فلا یمکن أن تکون مقرّبهٔ إلیه کی تقع صحیحهٔ.

لکن قیل: لا یمکن تصویر اتّصاف العبادهٔ بالحرمهٔ الذاتیّهٔ، لعدم الحرمهٔ بدون قصد القربهٔ، إذ لا تکون حینئذٍ عبادهٔ کی تکون محرّمهٔ، وعدم القدرهٔ علیها مع قصد القربهٔ بها إلّاتشریعاً، لعدم صلاحیّتها لأن یتقرّب بها، فحینئذٍ تکون محرّمهٔ بالحرمهٔ التشریعیّهٔ لا محالهٔ، ومعه لا تتّصف بحرمهٔ اخری، لامتناع اجتماع المثلین کالضدّین.

والحقّ ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الجواب بقوله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۱۵۷

لا ضیر فی اتّصاف ما یقع عبادةً لو کان مأموراً به بالحرمهٔ الذاتیّهٔ، مثلًا صوم یوم العیدین کان عبادهٔ منهیّاً عنها بمعنی أنّه لو امر به کان

عبادةً لا يسقط الأمر به إلّاإذا اتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيّام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً كالسجود للّه‌تعالى ونحوه، وإلّا كان محرّماً مع كونه فعلًا عبادةً، مثلًا إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرّمة ذاتاً حينئذٍ، لما فيه من المفسدة والمبغوضيّة فى هذا الحال[١٨٨]، إنتهى.

وبالجملة: لا إشكال فى تحقّق الملازمة العقليّة بين النهى التحريمى المتعلّق بالعبادة وفسادها.

مقتضى النهى التنزيهى المتعلّق بها

وهكذا الأمر فى النهى التنزيهى، كما إذا نهى عن اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس وقلنا بكون الصلاة حينئذٍ أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فهذا الاقتداء عبادة منهىّ عنها بنهى تنزيهى.

ووجه الفساد هاهنا أنّ ملاك حكم العقل بالملازمة بين النهى وفساد المنهىّ عنه هو مبغوضيّة المنهىّ عنه، سواء كانت مبغوضيّة كاملة شديدة كما فى النهى التحريمى أو فى الجملة كما فى النهى التنزيهى، فكما أنّ المبغوضيّة الشديدة المنكشفة بالنهى التحريمى لا يمكن أن تجامع العباديّة والمقرّبيّة، فكذلك المبغوضيّة فى الجملة المنكشفة بالنهى التنزيهى.

إن قلت: النهى التنزيهى ملازم للإذن فى الفعل، وكيف يمكن الإذن فى الإتيان بعبادة فاسدة؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٥٨

قلت: لا بأس به، إذ غاية ما يقتضيه الإذن هو عدم استحقاق العقوبة إذا أتى بهذه العبادة الفاسدة.

وبعبارة اخرى: يستفاد من النهى التحريمى أمران: أحدهما: كون المنهىّ عنه مبغوضاً للمولى مبعّداً عن ساحته، فلا يمكن أن يقع عبادة صحيحة، ثانيهما: كونه حراماً ذا مفسدة لازمة الاجتناب، فيستحقّ العقوبة على الإتيان بهذه العبادة الفاسدة، فيترتّب على صلاة الحائض حكمان: وضعى، وهو فسادها، وتكليفى، وهو حرمتها المستلزمة لاستحقاقها العقوبة عليها، بخلاف النهى التنزيهى، حيث لا يستفاد منه إلّاكون المنهىّ عنه مرجوحاً فاسداً، وأمّا استحقاق العقوبة على الإتيان به فلا، بل هو ملازم للإذن فى الفعل المستلزم لعدم استحقاق العقوبة على الإتيان به كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ النهى المتعلّق بالعبادات كاشف عن فسادها، وذلك ظاهر فيما إذا كان إرشاداً إلى الفساد لفظاً، وكذلك إذا كان مولويّاً، تحريميّاً كان أو تنزيهيّاً، لتحقّق الملازمة العقليّة بين النهى المولوى وفساد المنهىّ عنه.

المقام الثانى: فى المعاملات

وأمّا النهى المتعلّق بالمعاملات: فالظاهر عند عدم القرينة أنّه إرشاد إلى فسادها، وتوضيح ذلك يستدعى ملاحظة أمرين:

أ- أنّ المعاملات ليست اموراً اختراعيّة تأسيسيّة كالعبادات، بل هى إمضائيّة، بمعنى أنّ الشارع لاحظ المعاملات المتداولة بين العقلاء، فأمضى كثيراً منها، كالبيع والنكاح والعتق والطلاق ونحوها، وردع عن بعض آخر، كالربا ونحوه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٥٩

نعم، ربما أضاف قيوداً اخر إلى معاملة عقلائيّة أمضاها، كاعتبار عدم الغرر فى البيع مثلًا.

ب- أنّ لنا فى المعاملات ثلاثة امور مترتّبة: ١- السبب، ٢- المسبّب، ٣- الآثار المترتّبة على المسبّب، فأوّل ما يقع فى البيع مثلًا هو العقد أو المعاطاة- بناءً على كفايتها- ثمّ يترتّب عليهما التمليك والتملّك، ثمّ يترتّب على التمليك والتملّك جواز تصرّف البائع فى الثمن والمشترى فى المثمن، فالغرض الأصلى من كلّ معاملة هو ترتّب الآثار المترقّبة منها عليها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر عند العقلاء فى النهى المتعلّقة بمعاملة عند فقد قرينة دالّة على مولويّته وإرشاديّته أنّه إرشاد إلى عدم

ترتّب الآثار التی کانت هی الغرض الأصلی منها علیها.

ولا ـ یذهب علیک أنّا لا ندّعی عدم إمکان تعلّق النهی المولوی بالمعاملات، بل ندّعی أنّه إذا لم تکن قرینة دالّة علی کون النهی المتعلّق بمعاملة إرشاداً إلی فسادها وعدم تحقّق ما هو الغرض الأصلی منها أو مولویّاً تحریمیّاً أو تنزیهیّاً فالاستظهار العرفی یقضی بأنّه من قبیل الأوّل، وإلّا فلا ریب فی إمکان تعلّق النهی المولوی بالمعاملات: بأسبابها التی تکون مقدورة بلا واسطة، أو بمسبّباتها التی تکون مقدورة بواسطة أسبابها، بل هو واقع فی الشریعة، فإنّ النهی المتعلّق ببیع المصحف للکافر مولوی تحریمی کما لا یخفی.

مقتضی النهی التحریمی المتعلّق بالمعاملة

وأمّا إذا احرز کون النهی مولویّاً تحریمیّاً فینبغی البحث تارةً فی الملازمة عقلًا، واخری شرعاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۰

القول فی الملازمة العقلیّة

أمّا عقلًا: ففی المسألة فروض أربعة بحسب مقام الثبوت، لأنّ النهی إمّا أن یتعلّق بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب بسبب خاصّ، أو بالآثار.

والحقّ أنّه لا ملازمة عقلًا بین النهی وبین الفساد فیما إذا تعلّق النهی بالسبب، کالنهی المتعلّق بالبیع فی أثناء الصلاة حیث إنّ موضوع الحرمة هو التلفّظ بالإیجاب والقبول، لکونه کلاماً آدمیّاً والکلام الآدمی قاطع للصلاة وإیجاد القاطع حرام.

وجه عدم الملازمة أنّ حرمة السبب لا ـ تلازم سلب السببیّة عنه، وإلّا لم یکن إتلاف مال الغیر بالوجه الحرام- کما هو الغالب فیه[۱۸۹]- سبباً للضمان، مع أنّه لاریب فی سببیّته، سواء کان جائزاً أو حراماً.

ولا تعتبر المقرّبیّة فی المعاملات کی یقال بعدم إمکان اجتماعها مع الحرمة الکاشفة عن المبغوضیّة والمبعّدیّة.

وکذلک إذا تعلّق بالمسبّب کالنهی المتعلّق ببیع المصحف أو العبد المسلم من الکافر، حیث إنّ موضوع الحرمة هاهنا تملیکهما له، لا التلفّظ بالإیجاب والقبول.

وذلک لأنّ المفروض تحقّق جمیع ما یعتبر فی البیع، فلا ـ وجه لعدم ترتّب الأثر الذی هو النقل والانتقال علیه، وهذا الأثر وإن کان محرّماً مبغوضاً، إلّا أنّ حرمته ومبغوضیّته لا توجبان عدم تحقّقه عقیب تحقّق سببه، لما عرفت من عدم اعتبار المقرّبیّة فیه کی لا تجتمع مع المبغوضیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۱

ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المقام ونقده

وفصّل شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله فی هذا القسم بأنّه یحتمل فی الأسباب وجهان:

أحدهما: أن تکون سببیّتها واقعیّة عقلیّة وإن لم یقدر عقولنا علی أن تصل إلیها لو لم یکشف عنها الشارع، فتصحّ المعاملة[۱۹۰].

الثانی: أن تکون مجعولةً شرعیّة، فلا تصحّ، إذ یبعد أن یجعل الشارع بیع المصحف من الکافر مثلًا سبباً للتملیک مع مبغوضیّة المسبّب عنده[۱۹۱].

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله فی التقریرات.[۱۹۲]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۳ ؛ ص ۱۶۱

وفيه: أنّ السببيّة فى باب المعاملات لا تكون عقليّة ولا شرعيّة، بل عقلائيّة ممضاة من قبل الشارع.

إن قلت: ما ذكر فى الجعل الشرعى من الإشكال يجرى هاهنا أيضاً، لأنّ الجمع بين إمضاء سببيّة شىء مع مبغوضيّة المسبّب عند الممضى أمر بعيد فى الغاية أيضاً.

قلت: لم يمض الشارع سببيّة كلّ واحد من الموارد الخاصّة كى يستبعد فى المورد المبغوض، بل أمضى البيع مثلًا بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۱۹۳] بنحو القانون الكلّى الشامل لهذا المورد وغيره، ثمّ نهى عن بعض مصاديقه، كالبيع الغررى وبيع العبد المسلم من الكافر، فما يكون إرشاداً إلى الفساد كالأوّل يكون مقيّداً لإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بخلاف الثانى الذى هو مولوى تحريمى، إذ لا ملازمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۲

بين حرمة تمليك العبد المسلم للكافر وتسليطه عليه وبين عدم ترتّبه على سببه، بل إطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هاهنا محكّم.

بل النهى المولوى المتعلّق بالمسبّب يدلّ على الصحّة، لاعتبار القدرة فى متعلّق التكليف، ولا يكاد يقدر عليه إلّافيما إذا كانت المعاملة مؤثّرةً صحيحة، فالنهى عن تمليك العبد المسلم من الكافر كاشف عن كونه مقدوراً لنا، والقدرة كاشفة عن تأثير العقد وترتّب أثره عليه.

وهذا أحد الموارد التى نصدّق فيها قول أبى حنيفة والشيبانى بدلالة النهى على الصحّة، وإن لم تصحّ موافقتهما فى ذلك على الإطلاق كما حكيت عن فخر المحقّقين رحمه الله.

وكذلك إذا تعلّق النهى المولوى التحريمى بالتسبّب بسبب خاصّ إلى المسبّب وإن لم يكن نفس ذلك السبب ولا المسبّب بحرام.

ومثّل[۱۹۴] له بالوصول إلى الفرقة بين الزوجين بالظهار، حيث إنّ التلفّظ بالسبب- وهو قول الزوج لزوجته: «ظهرك علىَّ كظهر امّى»- ليس بحرام شرعاً، ولا المسبّب الذى هو إيجاد الفرقة بينهما، وإلّا لكان الطلاق أيضاً حراماً، وإنّما الحرام هو الوصول إلى المفارقة بينهما من طريق الظهار.

فلا ملازمة أيضاً بين النهى فى هذا الفرض وفساد المعاملة، بل يدلّ النهى هاهنا أيضاً على الصحّة، لأنّه كاشف عن كون التسبّب بهذا السبب إلى ذلك المسبّب مقدوراً للمكلّف، والقدرة كاشفة عن تأثير هذا السبب وترتّب أثره عليه.

وأمّا إذا تعلّق النهى بالآثار المترقّبة عن المعاملة فالعقل يحكم بالملازمة بين

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۳

النهى والفساد.

مثاله ما إذا تعلّق النهى بالتصرّف فى الثمن أو المثمن فى البيع، نحو قوله عليه السلام:

«ثمن العذرة من السحت»[۱۹۵]، حيث يدلّ على حرمة جميع التصرّفات فى ثمن العذرة، فلا يمكن القول بصحّة المعاملة فى هذا القسم، إذ لا يعقل أن تكون صحيحة ولا يترتّب عليها أىّ شىء من آثارها، مع أنّ الغرض الأصلى فى المعاملات هو ترتّب الآثار كما عرفت[۱۹۶]، فإنّ الحكم بصحّتها حينئذٍ لغو.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فلو احرز أنّ النهى التحريمى تعلّق بها بأىّ نحو من الأنحاء المتقدّمة من السبب أو المسبّب أو التسبّب أو الآثار فلا بحث.

إنّما الكلام فيما إذا شكّ فى كونه متعلّقاً بها بأحد الأنحاء الثلاثة الاولى كى لا يلازم الفساد أو بالنحو الأخير كى يلازمه.

ولا يبعد أن يستظهر الأخير بملاحظة ما تقدّم من أنّ الغرض الأصلى فى المعاملات هو ترتّب الآثار عليها، فإنّ الظاهر من النهى أنّه ناظر إلى ما هو الغرض الأصلى، إذ لا ينقدح فى نظر العرف من قوله: «لا تبع ما ليس عندك»- على فرض إحراز كون النهى فيه

للتحريم- حرمة التلفّظ بالألفاظ الخاصّة، لأنّها آلات لا ينظر فيها، ولا حرمة المسبّب الذى هو أمر عقلائى ولا يكون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبّب بها إلى المسبّب، بل ينقدح فى الذهن أنّ الغرض من النهى هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها، فالممنوع هو ترتيب الآثار المطلوبة عليها كسائر معاملاتهم، وهو يلازم الفساد عقلًا كما عرفت.

هذا بالنسبة إلى الملازمة العقليّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۶۴

القول فى الملازمة الشرعيّة

وأمّا شرعاً: فذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله إلى ثبوت الملازمة بين حرمة المعاملة وفسادها، فتكون المعاملة المنهىّ عنها فاسدة تعبّداً وإن لم يحكم العقل بفسادها.

وذلك من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه:

مثل ما رواه فى الكافى والفقيه عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بينهما»، قلت: أصلحك اللّه إنّ حكم‌بن عيينة وإبراهيم النخعى وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام:

«إنّه لم يعص اللّه، وإنّما عصى سيّده، فإذا أجازه فهو له جائز»[۱۹۷].

حيث دلّ بظاهره على أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه اللّه تعالى عليه لكان فاسداً.

وهاهنا إشكال معروف صعب الاندفاع، وهو أنّ عصيان السيّد يستلزم كونه عاصياً للّه‌تعالى، لوجوب إطاعة السيّد على العبد وحرمة مخالفته شرعاً، فالنكاح بلا إذن بما أنّه مخالفة السيّد وعصيان له عصيان للّه‌سبحانه أيضاً، فما معنى قوله عليه السلام: «إنّه لم يعص اللّه، وإنّما عصى سيّده»؟

وأجاب عنه الشيخ رحمه الله فى التقريرات بأنّ معصية اللّه تارةً تكون بالمباشرة، واخرى بواسطة عصيان المولى، فيستفاد من الرواية أنّ المعصية المباشرة لم تتحقّق من العبد كى يكون نكاحه فاسداً، والمعصية بواسطة عصيان المولى لا تلازم الفساد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۶۵

وذكر لتوضيح ذلك مقدّمات ثلاث:

۱- أنّه يحتمل أن يكون العمل المبغوض الذى ارتكبه العبد هو السبب، أعنى التلفّظ بالقبول فى النكاح، ويحتمل أن يكون المسبّب، وهو التزويج، وظاهر الخبر هو الأوّل.

۲- أنّ تصرّف العبد فى نفسه بدون إذن سيّده حتّى بمقدار التكلّم بالقبول فى النكاح يكون من‌مصاديق‌التصرّف فى مال الغير بدون إذنه، وهو حرام شرعاً.

۳- أنّ معصية اللّه قد تكون مباشرةً وبلا واسطة كالزنا، وقد تكون بواسطة مخالفة المولى كعمل العبد بدون إذنه، فإنّه يعدّ معصية اللّه تعالى بواسطة كونه عصياناً للمولى.

ثمّ استنتج منها أنّ المراد من الرواية أنّ معصية اللّه الملازمة للفساد إنّما هى القسم المباشر منها، والعبد لم يعص اللّه تعالى مباشرةً، لعدم حرمة التلفّظ بقبول النكاح فى أصل الشرع، وإنّما عصى سيّده، لكونه متصرّفاً فى ماله بغير إذنه، وهو وإن كان يستلزم معصيته تعالى أيضاً، إلّاأنّها لا تلازم الفساد، لكونها معصية له تعالى مع الواسطة.

فيستفاد من هذا الخبر أنّ المعاملة إذا كانت محرّمة مبغوضة للّه‌تعالى بلا واسطة تكون فاسدة[۱۹۸].

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله مع توضيح منّا.

ما أفاده صاحب الکفایة فی معنی الخبر المذکور

وأنکر المحقّق الخراسانی رحمه الله دلالة الخبر علی الملازمة بین الحرمة والفساد بقوله: لا یخفی أنّ الظاهر أن یکون المراد بالمعصیة المنفیّة هاهنا أنّ النکاح

لیس ممّا لم یمضه اللَّه ولم یشرّعه کی یقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد کما لا یخفی، ولا بأس بإطلاق المعصیة علی عمل لم یمضه اللَّه ولم یأذن به، کما اطلق علیه بمجرّد عدم إذن السیّد فیه أنّه معصیة[۱۹۹]،[۲۰۰]، إنتهی.

ولا یرتبط الخبر بالمقام بناءً علی هذا التوجیه الذی ذکره صاحب الکفایة، إذ لا حرمة ولا معصیة بالمعنی المصطلح کی تدلّ علی الملازمة شرعاً بین الحرمة وبین الفساد، ولا یرد علیه إشکال کیفیّة الجمع بین کون عمل العبد معصیة المولی وعدم کونه معصیة اللَّه تعالی کی یحتاج إلی التخلّص منه.

نقد کلام الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی فی معنی الروایة

ولا- یخفی أنّ حمل سؤال زرارة «عن مملوک تزوّج بغیر إذن سیّده» علی تلفّظه بلفظ القبول فی النکاح من حیث کونه تصرّفاً فی ملک المولی بعید فی الغایة، سیّما أنّ القبول یمکن أن یکون بتوکیل الغیر من دون أن یتلفّظ العبد به کی یکون متصرّفاً فی ملک المولی، بل الذی کان مجهولًا عند زرارة الذی بعثه علی السؤال هو تزویج العبد وتشکیل الاسرة التی تستلزم صرف مقدار من أوقاته إلیها.

وأیضاً حمل کلمة المعصیة- التی هی عبارة عن العمل المبغوض المحرّم- علی ما لم یمضه الشارع کی تکون مربوطة بالأحکام الوضعیّة خلاف الظاهر.

بیان ما هو الحقّ فی توضیح الحدیث المذکور

والذی یختلج بالبال ویندفع به ما تقدّم من الإشکال أنّ ما فعله العبد من التزویج وتشکیل الاسرة ینطبق علیه عنوانان: عنوان النکاح، وهو لم یتعلّق

به نهی من اللَّه سبحانه، بل یکون مشروعاً غیر محرّم، وعنوان عصیان المولی[۲۰۱] الذی تعلّق به النهی شرعاً.

وقد عرفت فی مسألة الاجتماع أنّ کلّاً من الأمر والنهی لا یسری عن العنوان الذی تعلّق به إلی عنوان آخر.

ولذا قلنا ببقاء صلاة اللیل علی استحبابها وإن تعلّق بها النذر، فإنّها وإن کانت بعنوان کونها وفاءً بالنذر واجبة توصّلیّة، إلّاأنّها بعنوان کونها صلاة اللیل مستحبّة تعبّدیّة، فلابدّ من أن یؤتی بها بقصد القربة، والاستحباب بناءً علی اعتبار قصد الوجوب والندب فی العبادات.

وعلی هذا فالعبد المتزوّج بغیر إذن سیّده أتی بعمل مباح شرعاً، وهو النکاح، فإنّه بعنوانه لیس مبغوضاً عند الشارع، وإن انطبق علیه عنوان معصیة المولی، وهذا معنی قوله علیه السلام: «إنّه لم یعص اللَّه، إنّما عصی سیّده»، فإنّ مورد السؤال هو ما یصدر عن العبد، وهو أصل النکاح الذی لیس بعنوانه مبغوضاً محرّماً عند الشارع، وإن کان عصیاناً للمولی، وبهذا الاعتبار یکون حراماً شرعاً.

ویشهد علی ما ذکر شواهد فی متون الروایات:

منها: ما عن زرارة[۲۰۲] أیضاً عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغیر إذنه فدخل بها، ثمّ اطّلع علی ذلک مولاه، قال: «ذاک لمولاه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۸

إن شاء فرّق بینهما»، إلی أن قال: فقلت لأبی جعفر علیه السلام: فإنّ أصل النکاح کان عاصیاً[۲۰۳]، فقال أبو جعفر علیه السلام: «إنّما أتی شیئاً حلالًا ولیس بعاصٍ للَّه، إنّما عصی سیّده ولم یعص اللَّه، إنّ ذلک لیس کإتیان ما حرّم اللَّه علیه من نکاح فی عدّة وأشباهه»[۲۰۴].

حیث صرّح بأنّ أصل النکاح شیء حلال ولیس بمحرّم مثل النکاح فی العدّة وأشباهه، فلیس بمعصیة اللَّه، ومع ذلک عصی سیّده، فالعبد لم یعص اللَّه فی أصل النکاح کی یصیر فاسداً، وإن عصی سیّده باعتبار إیقاعه بلا إذنه.

ومنها: ما رواه منصوربن حازم عن أبی عبداللَّه علیه السلام فی مملوک تزوّج بغیر إذن مولاه، أعاصٍ للَّه؟ قال: «عاصٍ لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعم أنّه حرام، وقل له أن لا یفعل إلّاباذن مولاه»[۲۰۵].

فإنّ ظاهره کونه حلالًا مع أنّه ممنوع من فعله إلّاباذن مولاه، وما هذا إلّا لأجل ما تقدّم من أنّ النکاح لیس بحرام، لکن ینطبق علیه عنوان محرّم، وهو مخالفة المولی وعصیانه.

والروایة بهذا المعنی الذی استظهرناه منها تدلّ علی الملازمة الشرعیّة بین حرمة المعاملة وفسادها، حیث علّل فیها صحّة النکاح بأنّه لم یعص اللَّه، ومفهومه أنّه لو کان الإتیان به عصیاناً للَّه‌لکان فاسداً، فالنکاح فی العدّة حرام وفاسد، ولانحتاج لإثبات فساده إلی أکثر من حرمته، فلو لم یکن لنا دلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۹

آخر علی فساده لکفت الحرمة للدلالة علیه، لتعلّقها بنفس عنوان «النکاح فی العدّة».

إن قلت: مورد الروایة هو خصوص النکاح، فلا یثبت بها الملازمة بین حرمة سائر المعاملات وفسادها.

قلت: یمکن إثباتها فی سائرها بوجهین:

أ- بإلغاء الخصوصیّة.

ب- بعدم القول بالفصل.

هل النهی کاشف عن الصحّة؟

قد أشرنا سابقاً إلی أنّه حکی عن أبی حنیفة والشیبانی دلالة النهی علی الصحّة عقلًا، وعن فخر المحقّقین أنّه وافقهما فی ذلک.

وظاهره عامّ یشمل جمیع أقسام النهی المتعلّق بالعبادات والمعاملات.

لکنّک قد عرفت أنّه کذلک فی المعاملات إذا کان متعلّقاً بالمسبّب[۲۰۶] أو التسبّب، لاعتبار القدرة فی متعلّق النهی، ولا یکاد یقدر علیهما إلّافیما إذا کانت المعاملة مؤثّرة صحیحة، وأمّا إذا کان متعلّقاً بالسبب فلا، لکونه مقدوراً حتّی فیما إذا لم یکن صحیحاً، نعم، قد عرفت أنّه لا یلازم الفساد أیضاً، وأمّا إذا تعلّق بالآثار فقد عرفت أنّه یکشف عن فساد المعاملة فضلًا عن دلالته علی الصحّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۰

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

وذهب المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه الله إلی سقوط قولهما مطلقاً.

لكنّه لم يتعرّض لما إذا تعلّق النهى بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، وبحث حول الصور الثلاثة الاخرى فقط، وحيث إنّا أيضاً نخالف أبا حنيفة والشيبانى بالنسبة إلى ما إذا تعلّق النهى بالسبب أو الآثار انحصر النزاع بيننا وبين المحقّق الاصفهانى فى صورة واحدة من الصور المذكورة فى كلامه، وهى ما إذا تعلّق النهى بالمسبّب، فإنّه رحمه الله خالفنا وقال بعدم كشفه عن الصحّة.

واستدلّ عليه بأنّ النهى عن المسبّب وإن كان كاشفاً عن مقدوريّته، إلّاأنّ مقدوريّته لا تكشف عن صحّته، لأنّ الكشف عن الصحّة إنّما يتمّ فيما إذا كان لنا شيئان متغايران أحدهما الموصوف وهو وجود المنهىّ عنه والآخر وصف صحّته، وكان هذا الوصف لازماً لذلك الموصوف، وأمّا إذا لم يكن هناك إلّا شىء واحد فلا مجال لأن يقال: مقدوريّته كاشفة عن صحّته، وكذا إذا كان لنا شىء قد يتّصف بالصحّة وقد يتّصف بالفساد لا يكون مقدوريّته ملازمة لتحقّقه صحيحاً، لإمكان أن يكون مقدوراً ويقع فاسداً.

والمقام فاقد للشرط الأوّل، إذ ليس لنا شيئان متغايران، لأنّ المسبّب الذى تعلّق به النهى فرضاً هو التمليك مثلًا، وهو عبارة عن إيجاد الملكيّة، وهو متّحد مع وجود الملكيّة[۲۰۷] بالذات ويختلفان بالاعتبار، حيث إنّ الشىء الواحد باعتبار انتسابه إلى العلّة إيجاد ومع قطع النظر عنه وجود، فأمر الملكيّة دائر بين الوجود والعدم، لا أنّ إيجاد الملكيّة يتّصف بالصحّة بلحاظ وجودها، لأنّ وجود الملكيّة ليس أثراً له كى يتّصف بلحاظه بالصحّة دائماً، لأنّ الشىء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷۱

لا يكون أثراً لنفسه[۲۰۸].

هذا حاصل كلامه فى حاشيته على الكفاية المسمّاة بنهاية الدراية.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّ قول أبى حنيفة جارٍ فى صورة اخرى من المسألة أيضاً، وهى ما إذا تعلّق النهى بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، والمحقّق الاصفهانى رحمه الله لم يتعرّض لهذه الصورة، ولا يجرى فيها ما استدلّ به لبطلان قول أبى حنيفة بالنسبة إلى المسبّب كما لا يخفى[۲۰۹]، فلا يصحّ إنكار الكشف عن الصحّة مطلقاً وإقامة البرهان عليه فى بعض الأقسام.

وثانياً: أنّ النزاع ليس فى أمر لفظى كى يقال: ليس هاهنا أمران متغايران ذاتاً حتّى يكون أحدهما صفة للآخر ويسمّى بالصحّة، بل النزاع فى أنّ المسبّب المنهىّ عنه هل يترتّب على سببه أم لا؟ فيقول أبو حنيفة: نعم، لأنّ النهى عن المسبّب كاشف عن كونه مقدوراً، ومقدوريّته تكشف عن تحقّقه عقيب سببه، ولا نعنى بصحّته إلّاهذا.

هذا بالنسبة إلى المعاملات.

نقد القول بكشف النهى عن الصحّة فى العبادات

وأمّا العبادات فلا مجال لقول أبى حنيفة فيها أصلًا.

أمّا بناءً على كون ألفاظها موضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد فواضح،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷۲

فإنّ النهى وإن كان دالّاً على مقدوريّتها، إلّاأنّ مقدوريّتها لا تدلّ على وقوعها صحيحةً كما لا يخفى.

وأمّا بناءً على كونها موضوعة لخصوص الصحيح فلأنّهم إن أرادوا به الصحيح من جميع الجهات حتّى القيود الناشئة من الأمر- كقصد القربة- فلا يمكن أن يتعلّق بها النهى، لأنّ النهى لو تعلّق بالصلاة الصحيحة من جميع الجهات المشتملة على قصد القربة بمعنى داعى الأمر الملازم للأمر لاجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد بعنوان واحد، وهو محال، نعم، لو أمكن تعلّق النهى بها لكان كاشفاً عن

صحّتها کما لا یخفی.

وإن أرادوا به الواجد لجمیع الأجزاء والشرائط سوی ما جاء من قبل الأمر- کقصد القربة بمعنی داعیه- فلا ریب فی أنّ مقدوریّة العبادة المنکشفة بالنهی لا تستلزم وقوعها صحیحة، لکونها مقدورةً وإن لم تکن صحیحة، وذلک بأن أتی بها خالیةً من قصد امتثال الأمر.

والحاصل: أنّ النهی عن العبادات یکشف عن فسادها مطلقاً، وکذلک النهی عن المعاملات إذا کان إرشاداً إلی الفساد، وأمّا إذا کان مولویّاً تحریمیّاً ففی المسألة صور أربع، یکون النهی کاشفاً عن صحّتها فی صورتین، وهما ما إذا تعلّق النهی بالمسبّب أو بالتسبّب بسبب خاصّ إلیه، وعن فسادها فیما إذا تعلّق بالآثار، ولا یکشف عن شیء منهما فیما إذا تعلّق بالسبب.

هذا بحسب الملازمة العقلیّة.

وأمّا بحسب الملازمة الشرعیّة فحرمة المعاملة تکشف عن فسادها بمقتضی الروایات المنقولة عن أهل البیت علیهم السلام.

هذا تمام الکلام فی مسألة کشف النهی عن فساد المنهیّ عنه، وبه تمّ مباحث النواهی، والحمد للّه‌ربّ العالمین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۳

المقصد الثالث‌فی المفاهیم

اشارة

وفیه مقدّمة وفصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۵

فی المفاهیم

أمّا المقدّمة

اشارة

فیذکر فیها امور ثلاثة:

الأوّل: فی المراد بالمفهوم فی المقام

إنّ المفهوم لغةً: ما یفهم من اللفظ، سواء کان مفرداً أم مرکّباً، فهو عبارة اخری عن المعنی والمدلول، ولا یخفی أنّه بهذا المعنی لیس مراداً للُاصولیّین، بل أرادوا به المفهوم فی مقابل المنطوق، وحیث إنّ المنطوق لیس لفظاً مفرداً، بل قضیّة مذکورة، فالمفهوم الذی یقابله عبارة عن قضیّة غیر مذکورة لازمة للقضیّة المذکورة.

وبه یظهر فساد ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی أوّل کلامه من أنّه «حکم إنشائی أو إخباری تستتبعه خصوصیّة المعنی الذی ارید من اللفظ بتلک الخصوصیّة»[۲۱۰] وفی آخر کلامه من أنّه «حکم غیر مذکور لا أنّه حکم لغیر مذکور»[۲۱۱].

وینبغی أن نبیّن الفرق بین القضیّة والحکم کی یتّضح فساد ما ذکره رحمه الله، فنقول: إذا قلنا: «الصلاة واجبة» فهو قضیّة، وإذا قلنا: «وجوب الصلاة» فهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۶

حکم، والمنطوق فی قولنا: «إن جاءک زید فأکرمه» نفس هذه القضیّة الشرطیّة التی یصحّ السکوت علیها، لا الحکم المستفاد منها، فالمفهوم المقابل للمنطوق أیضاً قضیّة شرطیّة اخری لازمة للقضیّة المنطوقیّة مخالفة لها فی الإیجاب والسلب بحسب الشرط والجزاء، وهی «إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه»، لا ما تشتمل علیه من الحکم، فلا یصحّ إطلاق الحکم علی المفهوم کی نتنازع فی أنّه هل هو حکم غیر مذکور أو حکم لغیر مذکور.

نعم، عبّر فی أواسط کلامه بحسب ارتکازه الطبیعی بما هو الحقّ حیث قال:

فمفهوم «إن جاءک زید فأکرمه» مثلًا لو قیل به قضیّة شرطیّة سالبة بشرطها وجزائها لازمة للقضیّة الشرطیّة التی تکون معنی القضیّة اللفظیّة[۲۱۲].

الثانی: فی کون المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة

والحقّ أنّه لا وجه لجعل أمره دائراً بین کونه من صفات المدلول أو الدلالة والقول بکونه من صفات المدلول أشبه وکون توصیف الدلالة به أحیاناً من باب التوصیف بحال المتعلّق کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۳].

وذلک لأنّ المفهوم علی مسلک القدماء القائلین به ممّا حکم به العقل، فإنّ المتکلّم العاقل الملتفت المختار إذا أتی بقید یحکم العقل بدخالة ذلک القید فی الحکم، فینتفی بانتفائه.

فالمفهوم- علی هذا- عبارة عن حکم عقلی مبنیّ علی خصوصیّات المولی الحاکم، فلا مجال للقول بکونه وصفاً لشیء کی یبحث فی أنّ ذلک الشیء هل هو المدلول أو الدلالة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۷

نعم، بناءً علی مسلک المتأخّرین- الذین منهم صاحب الکفایة- من أنّ المفهوم علی القول به یستفاد من دلالة أدوات الشرط مثلًا بالوضع أو بالإطلاق أو إطلاق نفس الشرط علی العلّیّة المنحصرة، فهو عبارة عن مدلول التزامی للقضیّة المنطوقیّة.

لکنّ الالتزام لا یتعیّن أن یکون وصفاً للمدلول کی یکون توصیف الدلالة به مجازاً ومن قبیل التوصیف بحال المتعلّق، بل کما یمکن أن یکون وصفاً للمدلول حقیقةً یمکن أن یکون وصفاً للدلالة، بل للدالّ أیضاً کذلک، لصحّة أن یقال: «إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه» مدلول التزامی ل «إن جاءک زید فأکرمه»، أو یقال: دلالة «إن جاءک زید فأکرمه» علی المفهوم دلالة التزامیّة، أو یقال: «إن جاءک زید فأکرمه» تدلّ بالالتزام علی أنّه إذا لم یتحقّق مجیء زید فلا یجب إکرامه، ولا نری فی شیء من ذلک عنایةً وتجوّزاً.

والحاصل: أنّ المفهوم علی مسلک القدماء حکم عقلی لا یصلح لأن یکون وصفاً لشیء أصلًا، وعلی مسلک المتأخّرین یمکن أن یکون وصفاً لکلّ واحد من الدالّ والمدلول والدلالة حقیقةً وبلا عنایة وتجوّز.

الثالث: فی کون البحث صغرویّاً

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۴] من أنّ البحث فی المفاهیم بحث صغروی لا کبروی[۲۱۵]، ضرورة أنّا نتنازع فی أنّ دخل مثل الشرط أو الوصف المتحقّقین فی القضیّة الشرطیّة والوصفیّة فی الحکم هل یکون بنحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۸

دخل العلّة المنحصرة فی المعلول، فینتفی الحکم عند انتفائهما کما یثبت عند ثبوتهما أم لا؟

وبعبارة اخری: نبحث فی أنّ القضیّة المنطوقیّة هل تستتبع قضیّة مفهومیّة غیر مذکورة فی الکلام أم لا؟ ولا نبحث فی حجّیّة مفهومها بعد الفراغ عن ثبوته، فإنّه لو ثبت لکان حجّیّته أمراً واضحاً، فلا مجال للبحث عنها.

وذلک واضح علی مسلک المتأخّرین، ضرورة أنّهم یتنازعون فی أنّ أدوات الشرط مثلًا هل تدلّ علی العلّیّة المنحصرة کی ینتفی

الحكم عند انتفاء الشرط أم لا؟

وهـذا هو البحث عن تحقّق المـدلول الالتزامى الـذى نعبّر عنه بالمفهوم، وأمّا البحث عن حجّيّته فلا مجال له بعد الفراغ عن أصل ثبوته بالدلالة الالتزاميّة.

وأمّا على مسـلك القـدماء فلأنّ البحث المعقول عندهم إنّما هو أنّ العقل هل يحكم بدخالة القيد- المأتىّ به فى كلام العاقل الملتفت المختار- فى الحكم دخالـةً كاملة بحيث يثبت عند ثبوته وينتفى عند انتفائه، أم لا يحكم؟ وأمّا أصل مدخليّته فى الحكم فلا يمكن أن ينكرها أحد أصلًا، ضرورة وضوح دخله بنحو الثبوت عند الثبوت، وإلّا لكان لغواً لا يصدر عن الحكيم.

فالبحث عند القدماء أيضاً يرجع إلى البحث فى دخالة القيد فى الحكم بنحو دخالة العلّة المنحصرة فى المعلول.

ولا شبهة فى أنّ هذا البحث صغروى، والباحثون بصدد إثبات تحقّق المفهوم ونفيه، لا بصدد إثبات حجّيّته ونفيها بعد الفراغ عن أصل وجوده.

إذا عرفت هذا فلنشرع فيما هو المهمّ من مباحث المفاهيم فى أربعة فصول:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٧٩

فى مفهوم الشرط

الفصل الأوّل فى مفهوم الشرط

اشارة

الجملة الشرطيّة هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

ولاـ يخفى عليـك أنّ البحث عن مفهوم الشـرط لا يختصّ بما إذا كان الجزاء حكماً تكليفيّاً مثل «إن جاءك زيـد فأكرمه»، أو وضـعيّاً نحو «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شـىء»[٢١۶]، بـل يعمّ مـا إذا كان خبراً، مثل «إن جئتنى جئتك»، وإن كان المهمّ لنا خصوص ما إذا كان حكماً شرعيّاً.

البحث حول أدلّة المثبتين لمفهوم الشرط

اسـتدلّ القـدماء القائلون بثبوت المفهوم بأنّ كلّ قيـد من قيود الكلام إذا صـدر من العاقل المريد الملتفت يكون دخيلًا فى الحكم، ولا يجرى فيه احتمـال الخطأ واللغويّـة، كمـا لاـ يجرى فيه احتمال اسـتعماله لغير التفهيم والتفهّم من الأغراض، كالمزاح، وتمرين الخطابة والتجويد، ونحو ذلك، لأنّ الألفاظ وضعت لأجل سهولة التفهيم والتفهّم، فاستعمالها لغير هذاالغرض خلاف‌الأصل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ١٨٠

فتحصّـِل من ذلك أنّ إتيان القيـد دليل على دخله فى الحكم، وعـدم الإتيان بشـىء آخر دليل على عـدم دخل شـىء آخر فيه، وبه تمّ المطلوب، فأمر الحكم وجوداً وعـدماً دائر مـدار وجود ذلك القيـد وعـدمه، فهو ثابت ما دام ثبت القيـد ومنتفٍ ما دام انتفى، وهذا هو المراد بالمفهوم.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل لو تمّ لجرى فى جميع الجمل المتنازع فيها فى باب المفاهيم.

بخلاف ما اسـتدلّ به المتأخّرون، فإنّ ما اسـتدلّوا به لإثبات المفهوم فى الجملة الشـرطيّة لا يجرى فى الجملة المشتملة على الوصف أو الغاية أو غيرهما، ولا بالعكس، بل لهم فى كلّ واحدة من الجمل المبحوث عنها فى المفاهيم دليل خاصّ بها، لا يجرى فى غيرها.

نقد دليل القدماء لإثبات المفهوم

لکنّ الکلام فی تمامیّة هذا الدلیل وإثبات المدّعی به، فإنّ صدور القید من المتکلّم المتّصف بالصفات المتقدّمة لا یدلّ إلّاعلی دخالته فی شخص الحکم الذی فی المنطوق وعدم دخل غیره فیه، فینتج انتفاء شخص هذا الحکم عند انتفاء القید، وهذا لیس محلّ النزاع، لاتّفاق الکلّ علی أنّ کلّ قید من قیود الکلام مقوّم لموضوع الحکم المذکور فیه، فینتفی الحکم بانتفائه، بل النزاع إنّما هو فی انتفاء سنخ الحکم المذکور فی المنطوق عند انتفاء القید کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۷]، کما أنّ المفهوم الموافق أیضاً هو ثبوت مثل الحکم المذکور وسنخه لا شخصه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۱

والشاهد علی عدم دخل القیود فی سنخ الحکم أنّه لو کان الإتیان بقید دالّاً علی دخله فی سنخ الحکم وعدم دخل غیره فیه لکان قول المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» منافیاً لقوله الآخر: «إن سلّم علیک زید فأکرمه»، مع وضوح عدم المنافاة بینهما.

کیف وقد وردت قیود متعدّدة لحکم واحد فی جمل مختلفة فی الشریعة المقدّسة، فورد تارةً: أنّ «الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه شیء» واخری: أنّ «الماء الجاری لا ینجّسه شیء» وثالثةً: أنّ «ماء المطر لا یفسده شیء» ورابعةً:

أنّ «ماء البئر ذو مادّة لا ینجّسه شیء» من دون أن نجد التنافی بین هذه الجمل، مع أنّ القید الوارد فی کلّ منها لو کان دخیلًا فی سنخ الحکم ولم یکن غیره دخیلًا فیه لتحقّق التنافی بینها کما لا یخفی.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالوضع علی العلّیّة المنحصرة

وأمّا المتأخّرون فقد استدلّوا لإثبات المفهوم فی القضایا الشرطیّة بدلالتها علی کون الشرط علّة منحصرة للجزاء والحکم، فینتفی بانتفائه.

ثمّ إنّهم اختلفوا فی کیفیّة دلالتها علی ذلک:

فذهب بعضهم إلی أنّها بالوضع، لتبادر العلّیّة المنحصرة من أداة الشرط.

ولابدّ من تقدیم أمرین لکی یتّضح فساد هذا الدلیل:

أ- أنّ کون شیء علّة منحصرة لشیء آخر یتوقّف علی ستّة امور:

۱- أن یکون بینهما علاقة وارتباط.

۲- أن تکون هذه العلاقة بنحو اللزوم، لا من باب الاتّفاق.

۳- أن یکون الثانی مترتّباً علی الأوّل، لا کالأربعة والزوجیّة، حیث إنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۲

بینهما علاقة لزومیّة، لکن لا ترتّب بینهما[۲۱۸].

۴- أن یکون الترتّب علی نحو الترتّب علی العلّة.

۵- أن تکون العلّة تامّة.

۶- أن لا یکون للمعلول علّة اخری.

ولو انعدم أحد هذه الامور لما تحقّقت العلّیّة المنحصرة بین شیئین کما لا یخفی.

ب- أنّه لا شبهة فی استعمال الجملة الشرطیّة فی العلّیّة المنحصرة، فارید منها الانتفاء عند الانتفاء فی موارد متعدّدة، إنّما الإشکال فی أنّه بالوضع وتبادر العلّیّة المنحصرة منها بحیث لابدّ من حملها علی الانتفاء عند الانتفاء لو لم یقم علی خلافه قرینة من حال أو مقال، وکان استعمالها فی غیره بنوع من المسامحة ورعایة العلاقة أم لا؟

الظاهر أنّ استعمالها فی غیر موارد العلّیّة المنحصرة یکون أیضاً علی نحو الحقیقة وبدون التسامح ورعایة العلاقة.

ألا ترى أنّا نستعمل الجملة الشرطيّة فيما إذا كان للجزاء علّة اخرى غير الشرط، فنقول: «إذا طلعت الشمس فالحرارة موجودة»، وفيما إذا كـان الشـرط علّـة ناقصـة للجزاء، فنقول: «إذا تحقّقت النار يتحقّق الإحراق»، وفيما إذا لم يكن بينهما ترتّب وعلّيّـة، فنقول: «إذا تحقّقت الأربعة تتحقّق الزوجيّة».

والوجدان السليم قاضٍ بكون هذه الاستعمالات جميعها حقيقيّة، لأنّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۳

لا نرى فيها عناية ومسامحة[۲۱۹].

بل تسـتعمل الجملـة الشـرطيّة فيما إذا كان بين الشـرط والجزاء صـرف ارتباط وإن لم يكن بنحو اللزوم من دون رعايـة علاقـة وإعمال قرينـة، ألاـ ترى أنّا نقول: «إن جاء قائـد الحكومـة الإسـلاميّة «مـدّ ظلّه» إلى قم يخرج الناس من بيوتهم لأجل اسـتقباله»؟ ودعوى كونه مجازاً فى غاية السقوط.

والحاصل: أنّ أداة الشرط لا تدلّ إلّاعلى مجرّد العلاقة والارتباط بين الشرط والجزاء.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالانصراف على المفهوم

وذهب بعض آخر إلى أنّ أداة الشرط تدلّ على العلّيّة المنحصرة بالانصراف، لكونها أكمل أقسام الارتباط الموضوع له أداة الشرط.

وفيه أوّلًا: أنّ أكمليّة بعض مصاديق الموضوع له لا توجب انصراف اللفظ إليه وانتقال الذهن إلى خصوصه عند استماعه، وإلّا لانصرف لفظ الإنسان مثلًا إلى العالم، لكونه واجداً لكمال ليس فى الجاهل.

بل منشأ الانصـراف إنّما هو كثرة الاسـتعمال فى المنصـرف إليه بحيث ينتقل الذهن إليه عند سـماع اللفظ، ولا يخفى أنّ اسـتعمال أداة الشرط فى العلّيّة المنحصرة ليس بأكثر من استعمالها فى غيرها من سائر أقسام الارتباط، بل الأمر بالعكس كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۴

وثانيـاً: أنّا نمنع كون الارتباط بين العلّـة المنحصـرة ومعلولها أقوى وأكمل ممّا إذا لم تكن العلّـة كـذلك، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الـذى لابـدّ منه فى تأثير العلّـة فى معلولها آكد وأقوى، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۲۰]. بل قد يكون الارتباط بين الشـيئين الـذين ليست بينهما علّيّة ومعلوليّة أقوى من الارتباط بين العلّة والمعلول، ألا ترى أنّ ربط الزوجيّة بالأربعة يكـون أكـمل من ربـط المعلـول بعلّته؟ لأنّ الزوجيّـة من لوازم ماهيّـة الأربعـة، والارتبـاط بين العلّـة والمعلول إنّمـا هو بين وجوديهما الخارجيّين فقط كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالإطلاق على المفهوم

وذهب بعض ثالث- بعد تسليم وضع الأداة لمطلق الارتباط وعدم انصـرافها إلى العلّيّة المنحصرة- إلى دلالة الأداة على المفهوم بسبب الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

وذلـك لأنّ المتكلّم إذا كان فى مقام بيان تمام مراده حتّى من جهـة نوع الارتباط ولـم يأت بقرينـة دالّـة عليه فى كلامه ولم يكن قـدر متيقّن فى مقام التخاطب فى البين فلابـدّ من حمل كلامه على العلّيّـة المنحصـرة، لأنّها حيث تكون أكمل أنواع الارتباط لا تحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف سائر أنواعه التى يحتاج كلّ واحد منها إلى قيد لكى يتبيّن.

كما أنّ قضيّة إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسى، لأنّه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف الغيرى الذى وجوبه مقيّد بوجوب ذلك الغير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۵

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ تعیّن العلّیّة المنحصرة من بین أنحاء الارتباط بالإطلاق المسوق فی مقام البیان بلا معیّن، ومقایستها بالوجوب النفسی مع الفارق، فإنّ النفسی هو الواجب علی کلّ حال، بخلاف الغیری، فإنّه واجب علی تقدیر دون تقدیر، فیحتاج بیانه إلی مؤونة التقیید بما إذا وجب‌الغیر، فیکون‌الإطلاق فی‌الصیغة محمولًا علیه، وهذا بخلاف اللزوم والترتّب بنحو الترتّب علی العلّة المنحصرة، ضرورة أنّ کلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتّب محتاج فی تعیّنه إلی القرینة مثل الآخر بلا تفاوت أصلًا کما لا یخفی[۲۲۱].

أقول: قد عرفت فی مبحث الأوامر أنّ إطلاق صیغة الأمر أیضاً لا یقتضی الوجوب النفسی، لأنّه قسم من الوجوب کما أنّ الوجوب الغیری قسم آخر منه، فکلّ منهما یحتاج إلی قید زائد علی أصل الوجوب، وإلّا لزم عینیّة المقسم مع قسمه، وهو غیر معقول، وکذلک الأمر فی المقام، لأنّ الارتباط بنحو العلّیّة المنحصرة یحتاج إلی قید زائد علی أصل الارتباط کسائر أنواعه، وإلّا لزم عینیّة المقسم مع قسمه.

والحاصل: أنّا لا نحتاج إلی الفارق بین المقام وبین مسألة الوجوب النفسی والغیری، لفساد المقیس علیه عندنا، بخلاف المحقّق الخراسانی الذی تسلّم المطلب فی المقیس علیه.

البحث حول دلالة إطلاق الشرط علی المفهوم

ثمّ إنّه ربما یتمسّک للدلالة علی المفهوم بإطلاق الشرط، لأنّه لو لم یکن علّةً منحصرة لثبوت الجزاء یلزم تقییده، ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۶

أثّر وحده[۲۲۲]، وقضیّة إطلاقه أنّه یؤثّر کذلک مطلقاً.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

وفیه: أنّه لا تکاد تنکر الدلالة علی المفهوم مع إطلاقه کذلک، إلّاأنّه من المعلوم ندرة تحقّقه[۲۲۳] لو لم نقل بعدم اتّفاقه[۲۲۴].

ولا یخفی أنّ هذا الجواب یرجع إلی إنکار الصغری، أعنی تحقّق الإطلاق، مع تسلّم الدلالة علی المفهوم علی فرض تحقّقه.

والحقّ فی الجواب إنکار الکبری، لأنّ هذا الدلیل یرجع واقعاً إلی ما استدلّ به القدماء، من أنّ کلّ قید صدر من العاقل المرید الملتفت یکون دخیلًا فی الحکم، ولا یکون غیره دخیلًا فیه، ولا نستوحش أن نعبّر عنه بکون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لأنّه یکون علّة منحصرة لشخص الحکم المذکور فی الکلام، وغایته أنّ هذا الحکم الشخصی ینتفی بانتفاء الشرط، وقد عرفت أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخه ومثله، لا شخصه.

تقریر آخر لاستفادة المفهوم من إطلاق الشرط ونقده

وقد یقرّر إطلاق الشرط واستنتاج المفهوم منه بطریق آخر، وهو أنّه کما یستفاد من إطلاق صیغة الأمر الوجوب التعیینی إذا لم یکن فی الکلام قرینة دالّة علیه ولا علی التخییری- لأنّ الوجوب التعیینی لا یحتاج بیانه إلی مؤونة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۷

زائدة، بخلاف التخییری الذی یحتاج بیانه إلی عطف عدله بکلمة «أو» ونحوها- کذلک یستفاد من إطلاق الشرط کونه علّة منحصرة لثبوت الجزاء، إذ لو لم یکن کذلک لکان علی المتکلّم عطف غیره ممّا کان علّة لثبوته أیضاً علیه بکلمة «أو» ونحوها، کأن یقول مثلًا: «إن جاءک زید أو سلّم علیک فأکرمه».

وفیه أوّلًا: أنّا نمنع المطلب فی المقیس علیه کما عرفت غیر مرّة، لأنّ الوجوب التعیینی أیضاً یحتاج إلی القید کالتخییری، وإلّا لزم کون

القسم عين المقسم، وهو محال.

وثانياً: أنّ هذا الدليل لا يدلّ إلّاعلى كون الشرط علّة منحصرة لثبوت شخص الحكم فى الجملة الشرطيّة، وقد عرفت أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط لا شخصه.

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث تسلّم المطلب فى المقيس عليه- وهو استفادة الوجوب التعيينى من إطلاق صيغة الأمر- تكلّف هاهنا ببيان الفارق بينه وبين المقام، بأنّ كلّ واحد من الوجوب التعيينى والتخييرى نوع من الوجوب مغاير للآخر ماهيّةً، بخلاف العلّة المنحصرة وغير المنحصرة، فإنّهما ليستا نوعين متغايرين من العلّة، فإنّ الانحصار وعدمه ليسا من مقوّمات العلّة، بل هما مربوطان بتأثير شيء آخر أيضاً فى المعلول وعدمه، ألا ترى أنّ المجيىء لا تتغيّر علّيّته لوجوب الإكرام بسبب كونه علّة منحصرة له وعدمه؟

والحاصل: أنّ العلّيّة ماهيّة واحدة غير متنوّعة بواسطة الانحصار وعدمه، بل ليست ماهيّةً مشكّكة بالشدّة والضعف أيضاً بالنسبة إلى العلّة المنحصرة وغيرها، لما عرفت من عدم كون العلّة المنحصرة أقوى فى التأثير

من غيرها[۲۲۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

لكن قد عرفت أنّا لا نحتاج إليه بعد إنكار المطلب فى المقيس عليه.

البحث حول دلالة إطلاق الجزاء على المفهوم

ثمّ إنّه تمسّك بعضهم لإثبات المفهوم بإطلاق الجزاء، وزعم أنّ الإطلاق لا يجرى فى الشرط ولا فى أدواته، لأنّ مجارى الإطلاق إنّما هى المجعولات الشرعيّة، ولا تنال يد الجعل بالشرطيّة والسببيّة ونحوهما من الأحكام الوضعيّة، فلا يصحّ القول بأنّ الشارع جعل خفاء الأذان سبباً لوجوب القصر بقوله: «إذا خفى الأذان فقصّر»، لأنّ السببيّة غير قابلة للجعل، وهكذا الأمر فى سائر القضايا الشرطيّة، لاختصاص الجعل بالتكليفيّات وما يقرب منها من الوضعيّات، كالطهارة والنجاسة.

فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» لا يجرى الإطلاق فى الشرط ولا فى كلمة «إن» لعدم كونهما من المجعولات، لكن يجرى فى الجزاء، لكونه حكماً تكليفيّاً مجعولًا، فنقول: حيث إنّ المولى فى مقام البيان ولم يقيّد وجوب الإكرام إلّا بقيد واحد وهو المجيىء نعلم أنّ غيره لا يكون مؤثّراً فى وجوب الإكرام، وإلّا كان عليه بيانه، فينتفى وجوب الإكرام بانتفاء المجيىء.

وفيه أوّلًا: أنّا لا نسلّم عدم قابليّة مثل السببيّة والشرطيّة للجعل، فإنّك ستعرف فى مبحث الاستصحاب قابليّة هذا النوع من الوضعيّات أيضاً للجعل.

وثانياً: أنّا لا نسلّم اختصاص جريان الإطلاق بالمجعولات، إذ يكفى فى

جريانه كون المجرى مرتبطاً بالحكم المجعول بنحو من الأنحاء وإن لم يكن نفسه مجعولًا، ألا ترى أنّهم يتمسّكون بإطلاق الرقبة إذا قال المولى: «أعتق الرقبة» مع وضوح عدم كونها من المجعولات؟

وثالثاً: أنّ جريان الإطلاق فى الجزاء لا يثبت المفهوم.

توضيح ذلك: أنّه سيجيىء فى محلّه أنّ المطلق لا يدلّ على الشمول والسريان، بل على أنّ تمام مراد المتكلّم هو الماهيّة المطلقة، وهذا هو الفارق الأصيل بينه وبين العامّ.

فمعنى إطلاق قوله: «أعتق الرقبة» أنّ تمام موضوع حكمه هو الرقبة، وأمّا ما نقول فى تفسيره: «الواجب هو عتق الرقبة، سواء كانت مؤمنة أم كافرة» فهو خارج عن الإطلاق، لعدم كونه ناظراً إلى الأفراد.

فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان معنى إطلاق الجزاء وجوب إكرام زيد عند مجيئه، فأين دلالة إطلاقه على كون الشرط علّة منحصرة له؟!

نعم، لو دلّ إطلاق الجزاء على «أنّه عند المجيىء يجب الإكرام، سواء سلّم مثلًا أم لا» لكان دالّاً على كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لكنّك عرفت أنّ المطلق لا يدلّ على الشمول والسريان بالنسبة إلى أفراده.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّه يستفاد من كلام المحقّق العراقى رحمه الله أنّ النزاع بين المتأخّرين ليس فى العلّيّة المنحصرة[۲۲۶] حيث قال فى بداية مفهوم الشرط:

إنّ من المفاهيم مفهوم الشرط فى نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۰

حيث إنّهم اختلفوا فى دلالة «إن» وأخواتها من أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه، ونقول فى تنقيح المرام: إنّه لا ينبغى الارتياب فى أنّ القضيّة الحمليّة فى مثل قوله: «أكرم زيداً»، مع قطع النظر عن ورود أداة الشرط عليها بطبعها لا تقتضى أزيد من كون المتكلّم فى مقام إثبات حكم وجوب الإكرام لزيد بنحو الطبيعة المهملة، وأمّا اقتضائها لكونه بصدد إثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة وفى مقام حصر الطبيعى فى هذا الفرد فى تلك القضيّة فلا، لأنّ ذلك ممّا يحتاج إلى عناية زائدة عمّا يقتضيه طبع القضيّة، ومن ذلك يحتاج إلى قيام قرينة عليه بالخصوص، وإلّا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضى طبع القضيّة الحمليّة إلّامجرّد ثبوت المحمول مهملًا للموضوع.

ولذلك أيضاًترى بنائهم على عدم المفهوم فى القضايا اللقبيّة وعدم اقتضائها انتفاء سنخ الحكم المحمول على الإطلاق عن غير الموضوع المذكور فى القضيّة، كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو لوقع بينهما المعارضة، ومن المعلوم أنّه لا يكون ذلك إلّامن جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضيّة الحمليّة بطبعها فى نحو قوله: «أكرم زيداً» مع قطع النظر عن القرائن الخارجيّة إلّامجرّد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحو الطبيعة المهملة الغير المنافى مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ لعمرو وبكر.

نعم، لمّا كان مقتضاه حينئذٍ هو ثبوت هذا الحكم والمحمول على الإطلاق لزيد، فلا جرم يلزمه إطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والقعود ونحو ذلك، فكان مقتضى إطلاقه هو ثبوته له على الإطلاق وفى جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود والمجىء ونحوه، ولئن شئت قلت: إنّه لمّا كان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجىء وغيره يلزمه قهراً إطلاق فى طرف الحكم المترتّب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات بحيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۱

يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أيضاً لذلك الموضوع فى حال القيام أو القعود من جهة ما يلزمه حينئذٍ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثلين، من غير أن ينافى إطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع إهماله المفروض من الجهة المزبورة، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق فى الحكم يجتمع مع إهماله من جهة الأفراد بل ومع شخصيّته أيضاً كما هو واضح.

وحينئذٍ فإذا كان ذلك مقتضى طبع القضيّة الحمليّة فكان قضيّة إطلاقها فى ثبوت الحكم المحدود الشخصى لموضوعه على الإطلاق وفى جميع الحالات هو حصر الطبيعى بهذا الفرد المحمول فى القضيّة، بلحاظ ما عرفت من استلزام إطلاق هذا الحكم الشخصى لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه فى بعض الحالات نقول بأنّ طبع أداة الشرط الوارد عليها أيضاً فى نحو قوله: «إن جاء زيد يجب إكرامه» لا يقتضى إلّامجرّد إناطة النسبة الحكميّة بما لها من المعنى الإطلاقى بالشرط وهو المجىء، لأنّ ما هو شأن الأداة إنّما هو مجرّد إناطة الجملة الجزائيّة بما لها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضيّة الحمليّة بالشرط، وحينئذٍ فإذا كان مقتضى طبع

القضیّة الحملیّة أو الإنشائیّة فی مثل قوله: «أکرم زیداً» هو ثبوت حکم شخصی محدود لزید علی الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه فی بعض الحالات وکان قضیّة الأداة علی ما هو شأنها إناطة تلک الجملة بما لها من المعنی بالشرط وهو المجیء فی قوله: «إن جاء زید فأکرمه» فلا جرم بعد ظهور الشرط فی دخل الخصوصیّة بمقتضی ما بیّناه یلزمه قهراً انتفاء وجوب الإکرام عن زید عند انتفاء المجیء وعدم وجوب شخص آخر له فی غیر حال المجیء من جهة أنّ احتمال ذلک ممّا ینافی ما تقتضیه طبع الجملة من ثبوت ذلک الوجوب الشخصی لزید علی الإطلاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۲

وفی جمیع الحالات التی منها عدم المجیء من جهة ما یلزمه من محذور اجتماع المثلین.

واحتمال التأکّد حینئذٍ فیدفعه أیضاً ظهور القضیّة فی محدودیّة الحکم بحدّ شخصی مستقلّ، فإذا فرضنا حینئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحکم الشخصی الثابت فی القضیّة المنطوقیّة فقهراً بمقتضی الإناطة یلزمه عقلًا انتفاء سنخ وجوب الإکرام عن زید عند انتفاء المجیء، ولا نعنی من المفهوم إلّاذلک.

نعم، لو کان قضیّة الأداة مضافاً إلی إناطة الجزاء بالشرط هو إخراجه عمّا تقتضیه طبع الجملة الحملیّة من الإطلاق بحسب الحالات لکان للإشکال فی الانتفاء عند الانتفاء کمال مجال، ولکنّه کما تری بعید جدّاً، فإنّ شأن الأداة علی ما عرفت لا یکون إلّامجرّد ربط إحدی الجملتین وإناطتها بما لها من المعنی والمدلول بجملة اخری، بلا اقتضائها لإهمال القضیّة وإخراجها عمّا یقتضیه طبعها من الظهور الإطلاقی الموجب لانحصار الطبیعی فی الشخص کما لا یخفی.

ولا یخفی علیک أنّه علی هذا البیان لا یحتاج فی إثبات المفهوم فی القضایا الشرطیّة إلی إتعاب النفس لإثبات العلّیّة المنحصرة، کی یمنع تارةً بمنع اقتضاء الشرط العلّیّة بل مجرّد الثبوت عند الثبوت، واخری بمنع العلّیّة المنحصرة علی فرض تسلیم اقتضاء أصل العلّیّة، فإنّ ذلک کلّه منهم ناشٍ عن عدم التفطّن بوجه استفادة المفهوم فی القضایا الشرطیّة وعدم ملاحظة ما یقتضیه طبع القضایا الإنشائیّة والحملیّة من الظهور الإطلاقی الموجب لحصر الطبیعی فی قوله: «أکرم زیداً» فی حکم شخصی محدود بحدّ خاصّ، وإلّا فنفس ذلک کافٍ فی استفادة المفهوم، من جهة أنّ لازم إناطة مثل هذا الحکم الشخصی حینئذٍ هو لزوم انتفاء ذلک عند الانتفاء، وحیث إنّه فرض انحصار الطبیعی أیضاً بهذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۳

الشخص بمقتضی الظهور الإطلاقی، فقهراً یلزمه انتفاء الحکم السنخی بانتفائه، من دون احتیاج إلی إثبات العلّیّة المنحصرة، وهو واضح[۲۲۷]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نعم، تفطّن فی آخر کلامه لعدم إمکان إثبات المفهوم إلّامن طریق کون الشرط علّة منحصرة للجزاء، فلابدّ من أن یکون النزاع فی العلّیّة المنحصرة.

والحاصل: أنّ جمیع الأدلّة التی استدلّوا بها لإثبات مفهوم الشرط فاسدة، وهذا یکفی لنفیه، فلا یحتاج المنکرون إلی إقامة البرهان علی إنکاره، فلا فائدة فی نقل أدلّتهم والنقض والإبرام فیها، کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۲۸].

وینبغی التنبیه علی امور: فی المراد بمفهوم الشرط

فی المراد بمفهوم الشرط

الأمر الأوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم المعلّق علی الشرط ونحوه عند انتفائه، لا انتفاء شخصه کما أشرنا إلیه سابقاً، فإنّ انتفاء شخص الحکم المجعول عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قیوده التی منها الشرط أمر ضروری عقلًا لا یتوهّم أن ینکره أحد.

وعلیه فلا یتمشّی الکلام فی أنّه هل یکون للقضیّة مفهوم أم لا، إلّافیما إذا کان للحکم سنخ ونوع.

ومن هنا انقدح أنّه لا يدخل فى محلّ النزاع مثل الأوقاف والوصايا والنذور والأيمان والعهود، لعدم تحقّق السنخ فى هذه الامور، إذ لا يمكن وقف شيء على أحد أو الإيصاء به له ثمّ وقفه أو الإيصاء به لغيره ثانياً، وكذلك لو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۴

نذر أن يكون داره لزيد مثلًا لا يمكن له توجيه نذر آخر إليها، وكذلك الأمر فى اليمين والعهد ونحوهما.

فإذا وقف شيئاً بشرط، كقوله: «وقفت دارى على أولادى إن يكونوا فقراء»، أو بوصف، كقوله: «وقفت دارى على أولادى الفقراء»، أو بلقب، كقوله: «وقفت دارى على المساكين»- وكذا الوصيّة والنذر واليمين والعهد ونحوها- فلا- مجال للنزاع فى أنّ لهذه القضايا مفهوماً أم لا؟ لما عرفت من عدم قابليّة‌الوقف وأشباهه للسنخ كى‌يتنازع فى‌أنّه هل ينتفى عند انتفاء القيد أم لا؟

وأمّا انتفاء هذه الامور عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شيء أو بشرطه مأخوذة فى العقد أو مثل العهد فليس بدلالة الشرط أوالوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنّه إذا صار شيء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيّةً أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيّة عن غير موردالمتعلّق قدعرفت أنّه عقلى مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له.

إشكال ودفع

لعلّك تقول: كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم لا شخص الحكم المذكور فى القضيّة وكان الشرط فى الشرطيّة إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره[۲۲۹]، فغاية قضيّتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۵

شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال فى سائر القضايا التى وقع النزاع فى كونها مفيدة للمفهوم.

جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ونقده

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الإشكال لا يرد على ما إذا كان الحكم مستفاداً من المادّة، كما إذا قال: «إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه» فإنّ الوجوب اسم جنس، ولا خلاف فى كون ما وضع له أسماء الأجناس عامّاً كوضعها، فالمجيء يكون شرطاً لمطلق وجوب الإكرام وسنخه.

وكذلك الأمر فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة، كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» بناءً على ما هو مقتضى التحقيق عندنا من أنّ الحروف وما يلحق بها من الهيئات ونحوها كأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، إنّما الفرق بين الحروف وبين الأسماء المسانخة لها فى خصوصيّات الاستعمال كما عرفت فى مبحث الوضع.

فالشرط- بناءً على كونه علّة منحصرة- يكون علّة لسنخ الحكم المستفاد من الجزاء، لكونه مجعولًا فى القضيّة، سواء كان مستفاداً من المادّة أو الهيئة[۲۳۰].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى دفع الإشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۶

وفيه: أنّه مبنيّ على ما اختاره من كون الموضوع له فى الحروف وما يلحق بها عامّاً، وقد عرفت أنّه خلاف المشهور المنصور عندنا من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً[۲۳۱].

جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده

وذهب الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی التفصّی عن الإشکال بأنّه غیر وارد فی الجملة الخبریّة، نحو «إذا جاءک زید وجب إکرامه»، لأنّ المخبر عنه وهو الوجوب موضوع بالوضع والموضوع له العامّین، وإنّما یرد فی الإنشاء، لکونه موضوعاً بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ للجزئیّات، وهو أیضاً مدفوع بأنّ ارتفاع مطلق الحکم من فوائد العلّیّة والسببیّة المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطیّة، حیث إنّ ارتفاع شخص الحکم المجعول لا یحتاج إلی تکلّف إثبات العلّیّة المنحصرة، ضرورة أنّه یرتفع بارتفاع الشرط ولو لم یکن علّة له، فضلًا عن کونه منحصراً، فإنّ الحکم المجعول ینتفی عقلًا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قیوده[۲۳۲].

هذا حاصل کلام الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی المقام.

وفیه: أنّه إن أراد کون الشرط علّة منحصرة لمطلق الحکم فلا یصحّ، لعدم کون مطلق الحکم مجعولًا کی یکون الشرط علّة له، وإن أراد کونه علّة للحکم الجزئی المجعول فلا یفید لدفع الإشکال کما لا یخفی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۷

بیان ما هو الحقّ فی الجواب

والتحقیق فی الذبّ عنه ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ ظاهر القضیّة وإن کان ترتّب بعث المولی علی الشرط، إلّاأنّه ما لم تکن مناسبة بین الشرط ومادّة الجزاء کان طلب إیجاد مادّة الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتّب یکشف عن کونهما بمنزلة المقتضی- بالکسر- والمقتضی- بالفتح-، فیتوصّل فی بیان ذلک الأمر بالأمر بإیجاده عند ثبوته ویجعل بعثه عنواناً مشیراً إلی ذلک، فحینئذٍ فالمترتّبان هو ذات الشرط ومطلق مادّة الجزاء التی تعلّق بها الحکم[۲۳۳] بلا خصوصیّة للحکم المنشأ، فیشبه الجمل الإخباریّة فی عموم المجعول.

وبعبارة أوضح: إنّ ظاهر القضایا بدءاً وإن کان تعلیق الوجوب علی الشرط، لکن حکم العقلاء فی مثل تلک القضایا أنّ لطبیعة مادّة الجزاء مناسبةً للشرط تکون سبباً لتعلّق الهیئة بها، فیکون الإیجاب المتعلّق بالمادّة فی الجزاء متفرّعاً علی التناسب الحاصل بینهما، فإذا قال: «إن أکرمک زید فأکرمه» یفهم العرف والعقلاء منه أنّ التناسب الواقعی بین الإکرامین دعا المولی لإیجابه عند تحقّقه، وإلّا کان التفرّع لغواً، وحینئذٍ إذا فرض دلالة القضیّة علی انحصار العلّة تدلّ علی أنّ التناسب بین الشرط ومادّة الجزاء یکون بنحو العلّیّة المنحصرة، فیتمّ الدلالة علی المفهوم[۲۳۴].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله مع تغییر یسیر فی النقل.

إن قلت: لو کان الشرط علی القول بالمفهوم علّة لمادّة الجزاء لکانت مترتّبةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۸

علیه قهراً، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة، مع أنّ المولی إذا قال: «إن جاءک زید فأکرمه» وتحقّق مجیء زید فی الخارج لا یترتّب علیه إکرام العبد إیّاه قهراً.

قلت: نحن لا ندّعی العلّیّة بین الشرط ومادّة الجزاء- بناءً علی المفهوم- کالعلّیّة التی تکون بین النار والحرارة، بل ندّعی أنّ بین مادّة الجزاء وبین الشرط المذکور فی القضیّة الشرطیّة سنخیّة لیست بینها وبین غیره، فإذا قال المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» یدّعی القائل بالمفهوم أنّ ما هو المناسب لإکرام زید ینحصر فی مجیئه، فإذا انتفی المجیء لم یکن شیء آخر ملائماً للإکرام کی یبعث إلیه المولی عقیبه.

إن قلت: هل لا- یرجع ما اختاره الإمام رحمه الله هاهنا إلی رجوع القیود فی الجمل الشرطیّة إلی المادّة وإنکار الواجب المشروط بالمعنی المشهور کما ذهب إلیه شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله؟

قلت: لا، فإنّ الوجوب عقیب قول المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» فعلی علی مذهب الشیخ حتّی قبل مجیء زید، لعدم ترتّبه علیه،

والأمر الاستقبالی الذی یتوقّف علی المجیء إنّما هو الواجب الذی هو عبارة عن الإکرام. وبعبارة اخری: یجب الآن علی العبد الإکرام بعد المجیء، فلیس الحکم مترتّباً علی الشرط، لأنّ الوجوب حالی والواجب استقبالی.

بخلاف ما ذهب إلیه الإمام رحمه الله، فإنّه یقول بکون الحکم مترتّباً علی الشرط، لکنّ الداعی لترتیبه علیه فی کلام المولی هو التناسب والتلائم الحاصل بین الشرط ومادّة الجزاء، فأین رجوعه إلی مقالة الشیخ رحمه الله؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۹

فی حکم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

الأمر الثانی: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مثل «إذا خفی الأذان فقصّر»[۲۳۵] و «إذا خفی الجدران فقصّر»[۲۳۶] فحیث نعلم من الخارج أنّ الواجب صلاة واحدة، فبناءً علی ظهور الجملة الشرطیّة فی المفهوم یقع التعارض بینهما ظاهراً، فکیف نعالجهما؟ فی حکم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذکر المحقّق الخراسانی رحمه الله لرفع التعارض أربعة وجوه بقوله:

لابدّ من التصرّف ورفع الظهور إمّا بتخصیص مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر، فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطین، وإمّا برفع الید عن المفهوم فیهما[۲۳۷]، فلا دلالة لهما علی عدم مدخلیّة شیء آخر[۲۳۸] فی الجزاء، بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ فیهما الدلالة علی ذلک، وإمّا بتقیید إطلاق الشرط فی کلّ منهما بالآخر، فیکون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً[۲۳۹]، فإذا خفیا وجب القصر، ولا یجب عند انتفاء خفائهما ولو خفی أحدهما، وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترک بینهما، بأن یکون تعدّد الشرط قرینةً علی أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۰

الشرط فی کلّ منهما لیس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما یعمّهما من العنوان[۲۴۰].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

بیان ما یقتضیه التحقیق فی المقام

ولأجل أن یتبیّن ما هو الحقّ من هذه الاحتمالات الأربعة لابدّ من ملاحظة أنّ التعارض أوّلًا وبالذات هل هو بین المنطوقین ومنهما یسری إلی‌المفهوم، أو بین المفهومین، أو بین مفهوم کلّ منهما ومنطوق الآخر، فنقول: الظاهر هو الأوّل علی جمیع المبانی فی استفادة المفهوم.

أمّا علی القول بوضع الأداة للعلّیّة المنحصرة وتبادرها منها فلأنّ حصر العلّیّة فی شیء ینافی إثباتها لشیء آخر فضلًا عن حصرها فیه، ضرورة حصول التنافی بین قوله: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الأذان» وقوله: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الجدران».

وهکذا علی القول بأنّها منصرفة إلی العلّیّة المنحصرة، لأنّ التعارض یقع بین الانصرافین الواقعین فی أدوات الشرط.

وکذا علی القول بأنّ الانحصار مقتضی الإطلاق، لأنّ مجری الإطلاق کما عرفت إمّا هو الأداة أو الشرط[۲۴۱] أو الجزاء، فالعلّیّة المنحصرة مستفادة من الإطلاق الذی هو وصف للأداة أو الشرط أو الجزاء، وکلّها ألفاظ مذکورة فی القضیّة، فالتعارض یقع بین أصالتی الإطلاق الجاریتین فی منطوقی الجملتین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۱

وأمّا العلاج والتوفیق بینهما فیختلف کیفیّته باختلاف المبانی فی استفادهٔ المفهوم.

فإن کان المبنی هو وضع الأداهٔ للعلّیّهٔ المنحصرهٔ فلا محیص عن القول بتساقط أصالتی الحقیقهٔ من الجانبین، لأنّ القاعدهٔ تقتضی تساقط الأمارتین المتعارضتین، ولو لم تکن الأخبار العلاجیّهٔ لقلنا بالتساقط فی الخبرین المتعارضین أیضاً.

فالنتیجهٔ علی هذا المبنی هی الوجه الثانی المذکور فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، لانتفاء المفهوم فیهما حینئذٍ، لأنّه کان مستفاداً من العلّیّهٔ المنحصرهٔ المستفادهٔ من وضع الأداهٔ لها وجریان أصالهٔ الحقیقهٔ عند استعمالها خالیهً من قرینهٔ المجاز، فبعد تساقط أصالتی الحقیقهٔ انتفت العلّیّهٔ المنحصرهٔ، فانتفی المفهوم کما لا یخفی.

وکذلک بناءً علی استفادهٔ المفهوم من الانصراف، لتعارض الانصرافین وتساقطهما.

وأمّا إذا کان وجه الاستفادهٔ هو الإطلاق[۲۴۲]، فحینئذٍ إن قلنا بکون الأداهٔ موضوعهٔ للعلّهٔ التامّهٔ فالنتیجهٔ هی الوجه الثانی المذکور فی الکفایهٔ أیضاً، إذ بعد تعارض أصالتی الإطلاق یؤخذ بأصالتی الحقیقهٔ بلا تعارض بینهما، ففی المثال المتقدّم کلّ واحد من خفاء الأذان والجدران علّهٔ تامّهٔ لوجوب القصر، ولا مفهوم للجملتین.

وإن قلنا: تمامیّهٔ العلّهٔ أیضاً مستفادهٔ من الإطلاق کالانحصار ففی کلّ من الجملتین إطلاقان یستفاد من أحدهما استقلال الشرط فی التأثیر فی الجزاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۰۲

ومن الآخر انحصاره فیه، فتتعارض الإطلاقات الأربعهٔ وتکون النتیجهٔ بعد تساقطها أنّ کلّ واحد من خفاء الأذان والجدران لا یؤثّر فی وجوب القصر إلّا إذا انضمّ إلیه الآخر، فکان کلّ منهما جزء العلّهٔ لا تمامها، وکانت النتیجهٔ هی الوجه الثالث المذکور فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

إن قلت: بعد تعارض أصالتی الإطلاق اللتین یستفاد منهما انحصار العلّهٔ وتساقطهما یبقی الإطلاقان اللذان یستفاد منهما تمامیّتها سلیمین من المعارض، فکلّ من الجملتین لا تدلّ علی العلّیّهٔ المنحصرهٔ، لکنّها تدلّ علی العلّیّهٔ التامّهٔ.

قلت: الإطلاق من جهة الانحصار فی کلّ من الدلیلین کما یعارض إطلاق الدلیل الآخر من جهة الانحصار، کذلک یعارض إطلاقه من جهة التمامیّهٔ أیضاً، ضرورهٔ استحالهٔ کون خفاء الأذان علّهٔ منحصرهٔ لوجوب القصر وکون خفاء الجدران علّهٔ تامّهٔ له.

والحاصل: أنّ جمیع الفروض مشترکهٔ فی عدم دلالهٔ الجملتین علی المفهوم، لکنّهما علی الفرض الأخیر لا تدلّان علی العلّیّهٔ التامّهٔ أیضاً، بخلاف الفروض الثلاثهٔ الاخری، فإنّهما بناءً علی هذه الفروض تدلّان علی العلّیّهٔ التامّهٔ[۲۴۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۰۳

هذا حال الدلیلین کلٌّ مع صاحبه، فهل یدلّان علی عدم مدخلیّهٔ شیء آخر شریکاً معهما أو بدیلًا لهما؟

الظاهر ذلک علی الفرضین الأخیرین، أعنی بناءً علی کون الدلالهٔ علی الانحصار بالإطلاق وعلی الاستقلال بالوضع، أو بناءً علی کون الدلالهٔ علیهما بالإطلاق، وذلک لأنّ أصالهٔ الإطلاق فی کلّ منهما تسقط عن الحجّیّهٔ بالنسبهٔ إلی الآخر لا بالنسبهٔ إلی نفی الثالث، ضرورهٔ أنّ الأمارتین المتعارضتین لا تسقطان عن الحجّیهٔ بالنسبهٔ إلی نفی الثالث، فیلزم علینا رفع الید عن کلّ من الإطلاقین أو الإطلاقات بمقدار الدلیل علی القید لا أکثر.

بخلاف الفرضین الأوّلین، أعنی الوضع والانصراف، لعدم الدلیل علی عدم مدخلیّهٔ شیء آخر بعد رفع الید عن المعنی الحقیقی أو الانصرافی.

فی تداخل الأسباب

الأمر الثالث: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشکال فیما إذا علمنا بتداخل الشروط المتعدّدهٔ أو عدمه، إنّما الإشکال فیما إذا لم

نعلم أحد الأمرين، فهل اللازم حينئذٍ الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدّد الشرط أو يكتفى بإتيانه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۴

دفعةً واحدة؟

وقبل الخوض فى ذلك نقدّم اموراً:

الأوّل: أنّ محطّ البحث ما إذا فرغنا عن تأثير كلّ واحد من الشروط مستقلّاً فى البعث إلى الجزاء لو لم يكن معه غيره، ولكن نشكّ فى حال اجتماعهما فى التداخل وعدمه، وهذا مثل الجنابة والحيض والنفاس، فإنّ كلّاً منها سبب مستقلّ للغسل إذا انفرد، والبحث فى كفاية غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، وأمّا إذااحتملنا أنّ الشروط ترجع إلى شرط واحد ويكون كلّ واحد جزءً للسبب فهو خارج عن محطّ البحث، فعلى هذا كلّ من قال بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم واختار فى التنبيه السابق الاحتمال الثالث المذكور فى الكفاية- أعنى كون كلّ من الشرطين جزءً للعلّة المؤثّرة فى الجزاء- فلا يتمكّن من الاشتراك فى هذا النزاع كما لا يخفى[۲۴۴].

الثانى: أنّ النزاع إنّما يجرى فيما إذا كان متعلّق الحكم فى الجزاء قابلًا للتكثّر، كالغسل، بخلاف ما إذا كان غير قابل له، كالقتل فيما إذا ورد: «من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و «من ارتدّ يجب قتله».

الثالث: أنّ النزاع فى تداخل الأسباب لا فى تداخل المسبّبات، والمراد بتداخل الأسباب أن يكون كلّ واحد منها مؤثّراً فى المسبّب لو لم ينضمّ إليه غيره، وعند الانضمام يؤثّر الكلّ فى المسبّب ولا يجب الإتيان به متعدّداً حسب تعدّد الأسباب، كالبول والغائط والنوم بالقياس إلى الوضوء، والمراد بعدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۵

تداخلها أن يؤثّر كلّ منها عند الاجتماع فى المسبّب مستقلّاً ويجب الإتيان به متعدّداً حسب تعدّدها، كالكفّارات بالنسبة إلى أسبابها، فإنّ من أفطر من شهر رمضان يومين يجب عليه كفّارتان وإن لم يتخلّل بينهما أداء كفّارة اليوم الأوّل.

وأمّا تداخل المسبّبات فربما يقال: هو عبارة عن تعلّق حكمين مستقلّين بعنوانين مختلفين متصادقين على واحد فى مقام الامتثال، كما إذا قال المولى:

«أكرم عالماً» و «أضف هاشميّاً» فأكرم العبد العالم الهاشمى بالضيافة، وإن لم يجمع العبد بين العنوانين فى مقام الامتثال فلا يتداخل المسبّبان.

لكنّ الظاهر أنّ التداخل فى المسبّب عبارة عمّا إذا لم يكن موضوع الحكم فى الجزاء قابلًا للتعدّد ولكنّ الحكم يقبل التأكّد كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر كلامه[۲۴۵].

فلا يتصوّر عدم التداخل فى المسبّبات كى يتنازع فى تداخلها وعدمه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۶

الرابع: أنّ النزاع فى مقام الإثبات لا الثبوت، أى نبحث بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما ثبوتاً فى أنّ ظاهر القضايا الشرطيّة هل هو التداخل أو عدمه فيما إذا لم يدلّ دليل خاصّ على أحدهما؟ كما أنّ البحث فى أصل المفهوم أيضاً فى مقام الإثبات وظهور الجملة على الانتفاء عند الانتفاء وعدمه بعد الفراغ عن إمكان كليهما فى مقام الثبوت.

فلا بأس بأن نلاحظ مقام الثبوت أوّلًا وأنّه هل يمكن التداخل وعدمه كلاهما فى المقام أم لا، لكى نعلم أنّه هل تصل النوبة إلى البحث فى مقام الإثبات أم لا؟ فإن أمكن الطرفان ننتقل إلى البحث عن دلالة القضيّة، وإلّا فلابدّ من التصرّف فى ظاهرها لو كان مخالفاً لمقام الثبوت، كما نتصرّف فى ظاهر قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ* إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»[۲۴۶]، بعد قيام البرهان العقلى القطعى على عدم إمكان رؤيته تعالى.

فنقول:

البحث حول ما استدلّ به علی ضرورهٔ التداخل

قیل: ذهب بعض[۲۴۷] الأعاظم إلی امتناع عـدم التداخل بدعوی أنّه إذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»[۲۴۸] فإمّا أن تکون الطبیعهٔ الواجبهٔ- أعنی التوضّی- فی إحدی القضیّتین بحسب التصوّر البدوی مقیّدهٔ فی الواقع بقید

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۰۷

«مرّهٔ اخری»، فکأنّه قال مثلًا: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ وضوءً آخر» أو تکون فی کلتیهما مطلقـهٔ، والأوّل مسـتحیل، لأنّ البول لاـ یتحقّـق دائمـاً عقیب النوم لکی یکون التوضّـی المتـأخّر وجوبه عنه مقیّـداً بـذلک القیـد، ولاـ النوم یتحقّق دائمـاً عقیب البول لیکون التوضّـی المتأخّر وجوبه عنه مقیّداً به، فلابدّ من أن یقال: الطبیعهٔ الواجبهٔ فی کلتا القضیّتین مطلقهٔ، وحینئذٍ فلو قیل بتعلّق وجوبین بها لزم اجتماع الحکمین المتماثلین فی موضوع واحـد، وهو محال، فلا محیص إلّاأن یقال: هـذه الطبیعهٔ المطلقهٔ الواحدهٔ واجبهٔ بوجوب واحد ولو تحقّق منه البول والنوم کلاهما، وهذا معنی التداخل[۲۴۹].

وفیه: أنّ التقییـد بقید «مرّهٔ اخری» وإن کان مسـتحیلًا، إلّاأنّه یمکن التقیید بقید آخر، وهو مثل أن یکون معنی القضـیّهٔ الاولی: «إذا بلت فتوضّأ من قبل البول» ومعنی القضـیّهٔ الثانیهٔ: «إذا نمت فتوضّأ من قبل النوم»، کما أنّ المعلولات التکوینیّهٔ أیضاً مقیّدهٔ بعلّتها، فإنّ معلول النار هو الحرارهٔ الجائیهٔ من قبلها، لا الحرارهٔ المطلقهٔ کما لا یخفی.

فعلی هـذا یمکن أن یکون لنـا وجوبـان: أحـدهما متعلّق بـالوضوء من قبـل البول، والآـخر بـالوضوء من قبـل النوم، من دون أن یجتمع حکمان متماثلان فی موضوع واحـد، فلا یصـحّ القول بامتناع عـدم التـداخل لأجل هـذه الشـبههٔ ورفع الید عن ظاهر الدلیل بما ذکر لو کان ظاهراً فی عدم التداخل.

والحاصل: أنّه لا برهان یعیّن أحد الطرفین ثبوتاً کی ینسدّ باب البحث فی مقام الإثبات الذی هو محلّ النزاع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۰۸

الأقوال فی المسألهٔ

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّهم اختلفوا فی مقام الإثبات والدلالهٔ علی ثلاثهٔ أقوال:

الأوّل: مـا نسب إلی جماعـهٔ منهم المحقّق الحسـین الخوانسـاری شارح کتاب الـدروس، وهو تـداخل الأسـباب مطلقاً، والثانی: خلافه مطلقاً، وهو ما ذهب إلیه المشـهور، والثالث: ما نسب إلی ابن إدریس الحلّی، وهو التفصـیل بین اتّحاد جنس الشروط کالبول مرّتین أو النوم کذلک، وتعدّده کالبول والنوم، فیتداخلان فی الأوّل دون الثانی.

فیقع الکلام فی مقامین:

المقام الأوّل: فیما إذا اختلفت الشروط ماهیّهٔ، فنقول:

بیان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل

أساس أدلّهٔ المشـهور لعدم التداخل ما أفاده العلّامهٔ رحمه الله فی المختلف، وهو أنّه إذا تعاقب السـببان أو اقترنا فإمّا أن لا یقتضـیا شیئاً أصـلًا، أی لاـ یجب علی المکلّـف الوضـوء مثلًا إذا تحقّـق منه البول والنوم کلاهمـا وإن کـان یجب علیه لو تحقّق منه أحـدهما، وهو خلاـف ظـاهر دلیلی وجوب الوضوء عقیب البول وعقیب النوم، فإنّ ظاهرهما هو وجوب الوضوء سواء وقع کلّ واحـد من البول والنوم منفرداً أو مجتمعاً مع الآخر، علی أنّه خلاف الفتاوی أیضاً.

أو یکون المسبّب مسـتنداً إلی أحـدهما المعیّن، فیلزم الترجیـح من غیر مرجّح، أو غیر المعیّن، وهو خلف، والمراد بالخلف أنّه خلاف

ظاهر القضيّتين، فإنّ ظاهر قوله: «إذا بلت فتوضّأ» أنّ البول معيّناً سبب لوجوب الوضوء،

وكذلك قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، مضافاً إلى أنّه ليس للواحد غير المعيّن واقعيّة خارجيّة كى يكون مؤثّراً.

أو يكون مستنداً إلى كليهما بحيث يكون كلّ منهما جزء المؤثّر، وهو خارج عن محلّ النزاع[٢٥٠].

فلابدّ من أن يكون كلّ منهما علّة مستقلّة لحكم غير حكم الآخر، لعدم إمكان تصوّر فرض خامس، وهذا معنى عدم التداخل[٢٥١].

هذا حاصل كلام العلّامة رحمه الله مع توضيح منّا.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وفى تقريرات الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ هذا الاستدلال ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:

الاولى: أنّ السبب الثانى مؤثّر كالأوّل، الثانية: أنّ أثره غير أثر الأوّل فى مقابل توهّم كون السبب الثانى مؤثّراً فى بقاء نفس ما كان الأوّل مؤثّراً فى حدوثه بحيث كان حدوث الأثر مستنداً إلى الأوّل فقط، وبقائه إليه وإلى‌الثانى كليهما، الثالثة: أنّ تعدّد الأثر لابدّ من أن يكون بمعنى لزوم إتيان الفعل مكرّراً، كأن يكون أثر البول والنوم مثلًا وجوب الوضوءين لا وجوبى الوضوء.

وبعبارة اخرى: لابدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات لزوم تكرار متعلّق التكليف ولا يكفيه إثبات صرف تعدّد نفس التكليف، وإلّا كان المكلّف متمكّناً من الإتيان بوضوء واحد بقصد امتثال التكليفين، كما كان يمتثل وجوب إكرام العالم وإضافة الهاشمى- فيما إذا قال المولى: «أكرم عالماً» و «أضف

هاشميّاً»- بعمل واحد، وهو إكرام الهاشمى العالم بالضيافة.

فلو تمّت هذه المقدّمات الثلاث فلابدّ من القول بعدم التداخل، وعلى القائل بالتداخل منع إحداها على سبيل منع الخلوّ.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله إجمالًا، ثمّ شرع فى تفصيل المقدّمات وما يمكن به إثباتها[٢٥٢].

فكلّ واحد من تلامذته بلا واسطة أو مع الواسطة أخذ شطراً من كلامه وجعله دليلًا مستقلّاً لعدم التداخل، فجميع من تأخّر عنه عيال له.

البحث حول الأمر الأوّل

كلام صاحبى الكفاية ومصباح الفقيه فيه[٢٥٣] فقال المحقّق الخراسانى والهمدانى رحمهما الله: إطلاق مادّة الجزاء فى كلّ من الجملتين- وهى الوضوء فى مثال «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»- وإن كان يقتضى امتناع تعلّق وجوبين بها، لاستحالة اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد، إلّاأنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة فى تأثير كلّ من الشرطين مستقلّاً، فيقع التعارض بين ظهور الجملة الشرطيّة فى استقلال كلّ شرط فى التأثير وبين ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، والظهور الأوّل مقدّم على الثانى وحاكم عليه، فلابدّ من تقييد مادّة الجزاء بقيد «من قبله» ونحوه، فكان المعنى:

«إذا بلت فتوضّأ من قبله» و «إذا نمت فتوضّأ من قبله».

وذكرا فى وجه تقدّمه أنّ ظهور الجملة الشرطيّة فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا يتوقّف على شىء، وظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق عقلى متوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان والقرينة على التقييد، وظهور الجملة فى الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً له، فلا ينعقد ظهور الإطلاق مع ظهور الجملة، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّف أصلًا، بخلاف القول بالتداخل[٢٥٤].

وللمحقّق الهمدانی رحمه الله وجه آخر مختصّ به، وهو أنّ المولی إذا أمر بشیء من دون ذکر سببه ثمّ أمر به ثانیاً قبل امتثال أمره الأوّل- کأن یقول: «جئنی بالماء» ثمّ بعد لحظة وقبل مجیء العبد بالماء یقول ثانیاً: «جئنی بالماء»- فلا إشکال فی کون المادّة مطلقة، فنحکم بوحدة الوجوب، لاستلزام تعدّده اجتماع الحکمین المتماثلین فی موضوع واحد، وهو المادّة المطلقة، وهو محال کاجتماع الضدّین.

بخلاف ما إذا ذکر سببه، کأن یقول: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ الأداة والشرط والحکم کلّها متقدّمة علی متعلّق الحکم[۲۵۵]، فقبل الإتیان بالمتعلّق انعقد ظهور الجملة فی کون الشرط سبباً مستقلّاً لحدوث الحکم، فلا مجال بعد الإتیان به لینعقد له ظهور فی الإطلاق، لکونه معارضاً لظهور الجملة الذی انعقد لها قبل الإتیان به حینما لم یکن له عین ولا أثر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۲

نقد کلام المحقّق الخراسانی والهمدانی رحمهما الله فی المقام

ویرد علی الوجه الأوّل الذی کان مشترکاً بینهما أنّ دلالة الجملة الشرطیّة علی کون الشرط سبباً مستقلّاً لو کانت بالوضع لکان لما ذکراه وجه، لأنّ الظهور الوضعی لا یتوقّف علی شیء، بخلاف الظهور الإطلاقی الذی یتوقّف علی مقدّمات منها عدم البیان، لکنّک عرفت وضوح بطلانه، فإنّ الجملة الشرطیّة کما تستعمل فی العلّیّة التامّة کذلک تستعمل فی غیرها من دون مسامحة ورعایة علاقة[۲۵۶]، فکما لا تکون الأداة موضوعة للعلّیّة المنحصرة لا تکون أیضاً موضوعة للسببیّة المستقلّة، بل ولا تنصرف إلیها أصلًا.

فدلالة الجملة علیها علی فرض تسلیمها لابدّ من أن تکون بالإطلاق بأحد الطرق المتقدّمة[۲۵۷]، وحینئذٍ فلا وجه لتقدیم ظهور الجملة فی العلّیّة التامّة علی ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق، لأنّ کلّاً منهما ظهور إطلاقی متوقّف علی عدم البیان.

وتفصیل ذلک: أنّ مقتضی إطلاق الشرط[۲۵۸] فی کلتا القضیّتین هو کون کلّ شرط علّة مستقلّة للجزاء وتلک الماهیّة مؤثّرة، سواء[۲۵۹] کان قبلها أو معها شیء أم لم یکن، ولو کان المؤثّر هو الشرط بشرط أن لا یسبقه أو لا یقارنه شیء آخر کان علیه البیان ورفع الجهل عن المکلّف، هذا مقتضی إطلاق الشرط، وأمّا مقتضی إطلاق مادّة الجزاء فهو أنّ ماهیّة الوضوء مثلًا تمام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۳

المتعلّق، لتعلّق الإیجاب بها بلا تقییدها بما یغایرها مع مادّة الجزاء فی الشرطیّة الاخری، فیکون الموضوع فی القضیّتین نفس طبیعة الوضوء، فحینئذٍ یقع التعارض بین إطلاق مادّة الجزاء فی القضیّتین مع إطلاق الشرط فیهما، ولا یمکن الجمع بین إطلاق الشرط فی کلیهما وبین إطلاق المادّة کذلک، لاستحالة تعلّق وجوبین علی ماهیّة واحدة بلا تقیید، فیدور الأمر بین رفع الید عن إطلاق الشرط والاحتفاظ علی إطلاق مادّة الجزاء فیقال: إنّ کلّ شرط مؤثّر مستقلّاً إذا لم یتقدّم علیه ولم یقارنه شرط آخر، وبین رفع الید عن إطلاق المادّة وحفظ إطلاق الشرط بتقیید ماهیّة الوضوء، ولا ترجیح لشیء منهما، لأنّ ظهور الإطلاقین علی حدٍّ سواء، فلا یمکن أن یکون أحدهما بیاناً للآخر.

وبعبارة اخری: إنّ هاهنا إطلاقات أربعة فی الجملتین؛ اثنان فی جانب الشرط وآخران فی مادّة الجزاء، ورفع التعارض یحصل تارةً بتحکیم إطلاق الشرط فیهما المفید للاستقلال والحدوث عند الحدوث علی إطلاق مادّة الجزاء فیهما الدالّ علی أنّ نفس الماهیّة تمام المتعلّق، بتقییده بأحد القیود[۲۶۰] لیصیر متعلّق الوجوبین شیئین مختلفین، واخری بتحکیم إطلاقها علی إطلاق الشرط وتخصیص استقلال الشرطین بما إذا لم یتقدّم علیهما ولم یقارنهما شرط آخر، وکلا العلاجین صحیح لا رجحان لأحدهما علی الآخر.

وأمّا الوجه الذی انفرد به المحقّق الهمدانی رحمه الله فیمکن أن یناقش فیه أوّلًا: بأنّ الأداة والشرط لا یکونان دائماً متقدّمین علی الجزاء، بل قد یکون الأمر بالعکس، کما إذا قال: «أکرم زیداً إن جاءک»، وثانیاً: بأنّ التقدّم والتأخّر فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۴

الذکر لا یوجب ترجیح ظهور المتقدّم علی ظهور المتأخّر عند التعارض، وإلّا لوجب الأخذ بالخبر المرویّ عن المعصوم المتقدّم وطرح المرویّ عن المعصوم المتأخّر عند التعارض، مع أنّه لم یقل به أحد، بل ذهب بعضهم إلی‌العکس.

وبالجملة: لا وجه لتقدیم ظهور الجملة الشرطیّة فی السببیّة المستقلّة علی ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق.

نعم، ذکر المحقّق الخراسانی رحمه الله فی حاشیة الکفایة وجهاً آخر لتقدیم ظهور الجملة علی ظهور المادّة، وهو أنّ العرف لا یکاد یشکّ بعد الاطّلاع علی تعدّد القضیّة الشرطیّة أنّ قضیّته تعدّد الجزاء وأنّه فی کلّ قضیّة وجوب فرد غیر ما وجب فی الاخری کما إذا اتّصلت القضایا وکانت فی کلام واحد، فافهم[۲۶۱].

إنتهی کلامه.

أقول: لو ثبت حکم العرف بتقدّم ظهور تعدّد القضیّة الشرطیّة فی تعدّد الجزاء علی ظهور مادّته فی وحدته لکان متّبعاً ولو لم نعرف وجهه، إذ المناط فی فهم الکلمات والقضایا نظر العرف.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

واستدلّ المحقّق النائینی رحمه الله لعدم التداخل بأنّ فی ناحیة الجزاء مدلولین:

أحدهما لفظی، وهو تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبیعة[۲۶۲]، والثانی عقلی، وهو حکم العقل بأنّ المطلوب إذا کان واحداً وامتثل لا یمکن امتثاله ثانیاً،

لأنّ صرف الوجود لا یقبل التکرّر حینئذٍ.

فإذا تعدّدت القضیّة الشرطیّة مثل: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» یکون ظاهر کلّ واحدة منهما استقلال شرطها فی التأثیر وأنّه یؤثّر فی جزاء غیر ما أثّر فیه الآخر.

وبعبارة اخری: ظاهر القضیّتین الشرطیّتین تعدّد المطلوب، وبه یرتفع موضوع حکم العقل، لأنّه کان یحکم بعدم قابلیّة صرف الوجود للتکرار فیما إذا کان المطلوب واحداً، وظاهر القضیّتین دالّ علی تعدّده.

ثمّ بیّن الفرق بین هذا الوجه وبین ما اختاره المحقّق الخراسانی والهمدانی رحمهما الله بأنّ ما اختاراه عبارة عن حکومة ظهور القضیّتین فی العلّیّة التامّة علی ظهور المادّة فی الإطلاق، بخلاف هذا الوجه، فإنّه عبارة عن ورود ظهورهما علی حکم العقل[۲۶۳]، لما عرفت من أنّ ظهورهما یرفع موضوع حکم العقل حقیقةً[۲۶۴].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة.

نقد کلامه رحمه الله

وفیه: أنّا لا نسلّم ورود ظهور القضیّتین علی حکم العقل، لأنّ ظهورهما لو ثبت لثبت بالإطلاق کما عرفت، وظهور مادّة الجزاء فی کونها تمام المتعلّق

أیضاً إطلاقی معارض له، ولا وجه لتقدّم أحدهما علی الآخر، فیتساقطان، فلیس لنا دلیل وارد علی حکم العقل بأنّ المطلوب الواحد لا یقبل الامتثال بعد الامتثال.

وبعبارة اخری: للعقل حکمان: أحدهما: أنّ صرف الوجود لا یقبل التکرّر إذا کان المطلوب واحداً، والثانی: أنّه یقبله إذا کان المطلوب متعدّداً.

وظهور القضیّتین فی کون کلّ شرط سبباً مستقلّاً یدلّ علی تعدّد المطلوب، وظهور المادّة فی کونها تمام المتعلّق یدلّ علی وحدة المطلوب، لما عرفت من استحالة تعلّق وجوبین بماهیّة مطلقة أو بصرف الوجود المطلق، ولا وجه لتقدیم ظهورهما علی ظهورها کی یقال برفعه موضوع الحکم الأوّل للعقل وتنقیحه موضوع حکمه الثانی.

وجمیع ما ذکرناه إلی هنا من کلام هؤلاء الأعلام الثلاثة کان مربوطاً بإثبات المقدّمة الاولی من المقدّمات الثلاث التی ذکرها الشیخ الأعظم رحمه الله لاستنتاج عدم التداخل، وقد عرفت المناقشة فیها کلّها، فلم یثبت المقدّمة الاولی، فلا وجه للقول بعدم التداخل.

نعم، لو ثبت ما أفاده صاحب الکفایة فی حاشیتها من تقدّم ظهور القضیّة عرفاً علی ظهور المادّة لکان وجهاً لإثبات المقدّمة الاولی، ولو انضمّ إلیه إثبات المقدّمتین الأخیرتین لتمّ القول بعدم التداخل.

البحث حول الأمر الثانی

وأمّا المقدّمة الثانیة، وهی أنّ أثر السبب الثانی تأسیس أمر جدید لا تأکید أثر السبب الأوّل، فلابدّ قبل ذکر کلام الشیخ رحمه الله لإثباتها من ذکر نکتة:

وهی أنّ إثباتها أمرٌ مشکل، لأنّ المولی إذا أمر بشیء مرّتین من دون ذکر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۷

سببه ومن دون تخلّل الامتثال- کما إذا قال: «جئنی بالماء» ثمّ قال ثانیاً: «جئنی بالماء»- فلا إشکال فی کون الأمر الثانی تأکیداً للأوّل، ضرورة امتناع تعلّق حکمین متماثلین بشیء واحد.

وأمّا إذا ذکر السبب فی الجملتین وقال: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فظاهر الجملتین أنّ کلّ واحد من البول والنوم إذا وقع فی الخارج عقیب الآخر یؤثّر فی تأسیس أمر جدید، لا أنّه یؤکّد ما هو أثر الأوّل، وظاهر إطلاق مادّة الجزاء یقتضی أن یکون أثر السبب الثانی تأکیداً لأثر السبب الأوّل، لاستحالة تعلّق حکمین تأسیسیّین بماهیّة مطلقة واحدة، فلابدّ من تقیید أحد الإطلاقین، ولا وجه لتقدّم أحد التقییدین علی الآخر، فلا یثبت کون أثر الثانی تأسیساً.

نعم، لا یثبت کونه تأکیداً أیضاً، لکنّا لسنا بصدد إثباته، بل یکفی لعدم إثبات القول بعدم التداخل عدم ثبوت تأسیسیّة أثر السبب الثانی کما لایخفی.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ کلام الشیخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانیة طویل وغامض، فنذکره مع تلخیص وتوضیح.

قال رحمه الله ما حاصله: إنّ قضیّة الجملتین أنّ کلّ واحد من الشرطین- سواء تقدّم علی الآخر أو تأخّر عنه- سبب مؤثّر، وقد فرغنا عنه فی المقدّمة الاولی، فلا یخلو إمّا أن یکون أثره الحکم المذکور فی الجزاء، وهو وجوب الوضوء فی الجملتین المتقدّمتین، أو متعلّقه، وهو نفس الوضوء.

فإن کان أثره الحکم- کما هو ظاهره- فالسبب الأوّل یقتضی اشتغال ذمّة المکلّف بإیجاد الوضوء، والسبب الثانی یقتضی اشتغال ذمّته ثانیاً بالوضوء، وإلّا فلابدّ من الالتزام بأحد الأمرین: أحدهما: عدم کون السبب الثانی ذا أثر أصلًا، وقد عرفت خلافه فی المقدّمة الاولی، ثانیهما: عدم قابلیّة متعلّق الحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۸

فی الجزاء للتعدّد، والضرورة تقتضی خلافه، فإنّ الوضوء لیس کالقتل الذی لا یقبل التعدّد، فإنّ شخصاً واحداً یقدر علی الوضوء ألف مرّة.

إن قلت: ما الفرق بین مثل أن یقول المولی مرّتین: «جئنی بالماء» وبین أن یقول: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» حتّی ذهبتم إلی أنّ الأمر الثانی بمجیء الماء تأکید للأوّل من دون أن یوجب اشتغال ذمّة العبد ثانیاً به، بخلاف النوم الواقع خارجاً عقیب البول، حیث

تقولون: له أثر تأسيسى جديد، وهو اشتغال ذمّة المكلّف بإيجاد الوضوء ثانياً؟

قلت: لابدّ من الحمل على التأكيد فيما إذ لم يكن متعلّق الحكم قابلًا للتعدّد، كالقتل لأجل الارتداد والقصاص، وكذا فيما إذا لم يثبت تعدّد الاشتغال كما فى موارد تعاقب أمرين متعلّقين بشىء واحد ظاهراً من دون ذكر السبب، مثل أن قال: «توضّأ» ثمّ قال ثانياً: «توضّأ»، بل قد يحمل على التأكيد فيما إذا تعدّد المتعلّق أيضاً، كما إذا شرب الخمر فى نهار رمضان، فإنّ الإفطار فى هذا الشهر حرام ولو كان بالماء ونحوه من المباحات، وشرب الخمر أيضاً حرام ولو وقع فى غير شهر رمضان، فإذا شرب الخمر فى نهار رمضان ارتكب حراماً مؤكّداً، لأنّه ارتكب مجمع المحرّمين.

وأمّا فى المقام- أعنى فيما إذا ذكر السبب فى الجملتين- فلا وجه للتأكيد، بل يتعيّن التأسيس، لقبول المتعلّق التعدّد أوّلًا، ووجود الدليل على تعدّد الاشتغال ثانياً، فإنّ ظاهر كلّ جملة متضمّنة للشرط أنّ هذا الشرط مؤثّر فى الاشتغال، بل لا يمكن الحمل على التأكيد هاهنا، إذ لابدّ من أن يعتبر الثانى مؤكّداً للأوّل، فإذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» ثمّ بعد ذلك قال: «إذا نمت فتوضّأ» فإن لاحظت الأوّليّة والثانويّة بالنسبة إلى صدور الجملتين وجعلت الجملة الصادرة ثانياً مؤكّدة للُاولى فغير صحيح، ضرورة أنّه لابدّ من ملاحظة

الأوّليّة والثانويّة بالنسبة إلى وقوع السببين فى الخارج لا بالنسبة إلى صدور الحكمين من‌الآمر، وحينئذٍفحيث إنّ‌البول قديتقدّم‌خارجاً على‌النوم وقديكون الأمر بالعكس فلايمكن جعل واحدة من الجملتين مؤكّدة للُاخرى كما لا يخفى.

وهذا بخلاف ما إذا لم يذكر السبب فيهما، إذ لا مانع حينئذٍ من حمل الجملة الصادرة ثانياً على كونها مؤكّدة للُاولى.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانية بناءً على كون المسبّب الحكم المذكور فى الجزاء.

ومحصّله: أنّ التأسيس يتوقّف على أمرين: أحدهما: قابليّة الفعل المأمور به فى الجزاء للتكرّر، والثانى: تعدّد الاشتغال، وكلاهما يتحقّقان فى المقام.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله حول المقدّمة الثانية

وفيه أوّلًا: أنّه لا دليل على تعدّد الاشتغال إلّاتوهّم ظهور الجملتين الشرطيّتين فيه، حيث إنّ كلّاً منهما تدلّ على كون الشرط سبباً مستقلّاً للجزاء[۲۶۵]، فكلتاهما معاً تدلّان على تحقّق الاشتغالين.

وقد عرفت أنّ هذا الظهور يعارضه ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، فالجملتان ظاهرتان فى تعدّد الاشتغال، وإطلاق المادّة فى كلتيهما ظاهر فى عدم تعدّده، لاستحالة تعلّق حكمين بماهيّة واحدة مطلقة، ولا ترجيح لأحد الظهورين على الآخر، لما عرفت من أنّ كليهما بالإطلاق[۲۶۶].

فكما لا دليل على تعدّد الاشتغال فيما إذا لم يذكر سبب الأمرين المتعاقبين لا دليل عليه أيضاً فيما إذا ذكر السبب.

وثانياً: سلّمنا تقدّم ظهور الجملة على ظهور المادّة واستفادة تعدّد الاشتغال منه، لكن تعدّد الاشتغال لا يساوق التأسيسيّة، بل يناسب التأكيد والتأسيس كليهما.

توضيح ذلك: أنّ الاشتغال متعدّد فى موارد القطع بالتأكيد أيضاً، فإنّه إذا قال: توضّأ، ثمّ قال ثانياً: توضّأ، فلا إشكال ولا خلاف فى كون الأمر الثانى مؤكّداً للأوّل، ومع ذلك لا يصحّ القول بوحدة الوجوب، ضرورة تحقّق الفرق بينه وبين ما إذا لم يؤمر بالوضوء إلّامرّة واحدة، إذ لو لم يكن بينهما فرق لكان الأمر الثانى لغواً يستحيل صدوره من الحكيم العاقل، والفرق لا يرتبط بالمولى الآمر بل بالعبد المأمور، فلا محالة يكون الفرق بينهما وحدة اشتغال ذمّة العبد إذا كان الأمر واحداً وتعدّده إذا كان متعدّداً كما لا يخفى، فتعدّد الاشتغال لا يدلّ على التأسيس.

والذی أوقع الشیخ الأعظم فی هذا الغلط هو کفایة الإتیان بوضوء واحد عقیب الأمر به مرّتین، فتخیّل أنّها تستلزم عدم تعدّد الاشتغال، غافلًا عن کفایة الإتیان بعمل واحد حتّی فی بعض موارد القطع بتعدّد الاشتغال وعدم التأکید کما إذا امتثل الأمر بإکرام العالم وإضافة الهاشمی بإضافة عالم هاشمی، فکفایة الإتیان بعمل واحد لا تستلزم وحدة الاشتغال.

فتعدّد التکلیف تارةً یکون تأسیسیّاً واخری تأکیدیّاً، ویمتثل التکلیفان بعمل واحد فی جمیع موارد التأکید، بل فی بعض موارد التأسیس أیضاً.

ثمّ العجب منه رحمه الله حیث عدّ شرب الخمر فی نهار رمضان من أمثلة التأکید، فإنّه نظیر مسألة اجتماع الأمر والنهی فی تعلّق التکلیفین بعنوانین مستقلّین،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۱

ولکلّ منهما أثره الخاصّ به، لکنّ المکلّف جمع بینهما فی الخارج، ألا تری أنّه لو شرب الخمر علناً فی نهار رمضان لاستحقّ عقوبتین: إحداهما: التعزیر، لأجل التظاهر بالإفطار، والثانیة: الحدّ، لأجل شرب الخمر، فکیف یمکن القول بکون أحد هذین التکلیفین مؤکّداً للآخر عند اجتماع العنوانین خارجاً مع أنّهما یختلفان أثراً، وتعدّد الأثر دلیل علی عدم التأکید؟!

تتمّة کلام الشیخ رحمه الله حول المقدّمة الثانیة

ثمّ قال رحمه الله: ولو کان أثر الشرط متعلّق الحکم المذکور فی الجزاء فالإنصاف أنّه یقتضی التداخل، لعدم تعدّد الاشتغال حینئذٍ.

إن قلت: کیف یعقل کون البول مثلًا علّة لنفس الوضوء، مع أنّ البول قد یتحقّق بدون الوضوء؟

قلت: السببیّة بینهما لیست عقلیّة ولا عادیّة، بل جعلیّة، بمعنی أنّ الشارع العالم بحقائق الامور یری بین البول والوضوء ربطاً لا نراه، ولهذا یجعله علّة له، وتخلّف المعلول عن علّته الجعلیّة لیس بمستحیل، وبعبارة اخری: السببیّة الجعلیّة عبارة عن کون الوضوء عقیب البول والنوم مطلوباً للشارع، وإکرام زید عقیب مجیئه مطلوباً للمولی العرفی إذا قال: «إن جاءک زید فأکرمه»، فالسببیّة الجعلیّة عبارة عن مطلوبیّة المسبّب عقیب تحقّق السبب.

فإذا صدر من المکلّف البول والنوم کلاهما من دون تخلّل وضوء بینهما وتوضّأ وضوءً واحداً صدق أنّه وقع عقیب البول وعقیب النوم کلیهما، فحصل المطلوب، فلا مجال لوجوبه ثانیاً[۲۶۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۲

وبالجملة: لو کان الشرط سبباً لمتعلّق الحکم فی الجزاء فلا مجال للقول بعدم التداخل، لأنّه کان متوقّفاً علی تعدّد الاشتغال، وهو منفیّ حینئذٍ.

لکنّ الظاهر أنّه سبب لنفس الحکم لا لمتعلّقه.

هذا حاصل کلام الشیخ الأعظم رحمه الله فی تقریب المقدّمة الثانیة من المقدّمات التی بنی الاستدلال للقول بعدم التداخل علیها، وقد عرفت المناقشة فیه.

البحث حول الأمر الثالث

وأمّا المقدّمة الثالثة- وهی أنّ امتثال التکلیفین المسبّبین من الشرطین یقتضی الإتیان بفعلین ولا یمکن امتثالهما فی ضمن عمل واحد- فقال الشیخ رحمه الله فی تقریبها ما محصّله:

إذا عرفت فی المقدّمة الاولی عدم کون السبب الثانی کالعدم، بل هو أیضاً مؤثّر کالأوّل، وفی المقدّمة الثانیة أنّ أثره تأسیس تکلیف جدید لا تأکید ما اقتضاه السبب الأوّل، فلزوم الإتیان بفعلین أمر واضح لا یمکن أن ینکر.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين ما إذا وجب على العبد إكرام العالم وإضافة الهاشمى حيث يكفى فى امتثال هذين التكليفين المستقلّين عمل واحد، وهو إكرام عالم هاشمى بالضيافة؟

قلت: هذان التكليفان تعلّقا بعنوانين مختلفين، لكنّ المكلّف جمع بينهما فى مقام الامتثال بعمل يصدق عليه كلّ واحد منهما، وأمّا فى المقام فتعلّق التكليفان بفردين من ماهيّة واحدة، ولا يمكن اتّحاد الفردين فى الخارج، ألا ترى أنّه لا يمكن اتّحاد زيد وعمرو فى الوجود الخارجي، ويمكن اتّحاد عنوانى الإنسان والأبيض فيه؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۳

وانقدح بذلك أنّ التداخل أمر مستحيل[۲۶۸] عقلًا، فلابدّ من التصرّف فى الأدلّة لو كانت ظاهرة فيه.

إن قلت: فكيف يكتفى بغسل واحد لأجل أسباب متعدّدة، كالجنابة والحيض ومسّ الميّت وغيرها؟ وهل هذا إلّالأجل التداخل؟

قلت: قيام البرهان العقلى القطعى على امتناع التداخل يقتضى أن نقول:

الأغسال وإن كانت متّحدة بحسب الصورة الظاهريّة إلّاأنّها فى الواقع ماهيّات متعدّدة، ولذا عبّر عنها فى الخبر بالحقوق[۲۶۹]، وحينئذٍ يمكن اجتماعها فى وجود خارجي واحد، كاجتماع إكرام العالم وإضافة الهاشمى فيه، فيمكن امتثال الجميع بعمل واحد.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثالثة.

نقد ما أفاده حول هذه المقدّمة

وفيه أوّلًا: أنّ الشيخ رحمه الله ممّن قال بتعلّق الأحكام بالطبائع، فما ذهب إليه هاهنا من تعلّق التكليفين بفردين من الوضوء خلاف مبناه، وثانياً: قد عرفت فى محلّه أنّ تعلّقها بالأفراد ممتنع، لأنّ الفرد عبارة عن الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالخصوصيّات الفرديّة، والوجود لا يمكن أن يتعلّق به الأمر، لكونه بعثاً إلى تحصيل الحاصل، ولا النهى، لكونه زجراً عن إيقاع ما وقع، وعدم قدرة العبد على امتثال مثل هذا التكليف بديهى، ضرورة استحالة إمحاء الواقع عن الظرف الذى وقع فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۴

لا يقال: لعلّ مراده رحمه الله من الفرد الطبيعة المقيّدة، فيكون قوله: «إذا بلت فتوضّأ» بمعنى إذا بلت فتوضّأ وضوءً من قبل البول، و «إذا نمت فتوضّأ» بمعنى إذا نمت فتوضّأ وضوءً من قبل النوم.

فإنّه يقال: مضافاً إلى أنّ التعبير عنها بالفرد غير صحيح، لا يصحّ القول بعدم إمكان اجتماعهما فى واحد خارجاً إلّاإذا ثبت تغاير هاتين الطبيعتين المقيّدتين بالتباين كتغاير الإنسان مع الحجر، بخلاف ما إذا كان تغايرهما بالتخالف[۲۷۰]، ولا دليل على إثبات أحدهما.

إن قلت: نعم، لكن قد عرفت فى المقدّمتين السابقتين اشتغال ذمّة المكلّف بتكليفين تأسيسيّين، فإذا شككنا هاهنا فى أنّ المغايرة بين متعلّقيهما هل هى بالتباين كى لا يتمكّن من امتثالهما بعمل واحد، أو بالتخالف كى يتمكّن، فاقتضاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة يدعو إلى لزوم تعدّد الفعل كما لا يخفى.

نعم، إذا صرّح المولى نفسه بكفاية فعل واحد كما صرّح بكفاية غسل واحد عن أسباب متعدّدة فلا بأس به، ونستكشف منه كون المغايرة بين الماهيّات المأمور بها بالتخالف لا بالتباين.

قلت: التمسّك بذيل قاعدة الاشتغال لا يثبت ما ذهب إليه من استحالة التداخل كما لا يخفى.

نعم، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ النزاع فى مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما فلا إشكال فى التمسّك بقاعدة الاشتغال لإثبات عدم التداخل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۵

على أنّ هذا التوجيه الذى ذكرناه دفاعاً عن الشيخ رحمه الله خلاف ظاهر كلامه وكلام سائر من قال بعدم التداخل، فإنّ ظاهرهم أنّهم

تمسّكوا لإثبات مرامهم بمجرّد ظهور القضيّتين، لا بانضمام ظهورهما إلى قاعدة الاشتغال، بأن يقال:
مقتضى القضيّتين بعد تقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزاء في الإطلاق عرفاً أنّ كلّ واحد من الشرطين سبب مستقلّ مؤثّر في تكليف تأسيسي مستقلّ متعلّق بغير ما تعلّق به التكليف الآخر، ثمّ نشكّ في أنّ هذا التغاير بين المتعلّقين الذي يقتضيه ظاهر القضيّتين هل هو بالتباين أو التخالف، فنضمّ إليه أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة، فلابدّ من تعدّد العمل، وهذا مقتضى عدم التداخل.

بيان ما يقتضيه التحقيق

فالحقّ في المقام بملاحظة جميع ما تقدّم أن يقال: ما لم يدلّ دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلابدّ في مقام العمل من الإتيان بفردين حتّى يحصل اليقين بالبراءة بعد العلم بتعدّد الاشتغال وتحقّق تكليفين تعلّق كلّ منهما بغير ما تعلّق به الآخر بمقتضى ظهور الشرطيّتين في السببيّة المستقلّة بعد قضاوة العرف بتقدّم ظهورهما على ظهور مادّة الجزاء في الإطلاق.
هذا كلّه فيما إذا تعدّدت الشروط نوعاً.
المقام الثاني: فيما إذا اتّحدت الشروط ماهيّةً وتعدّدت شخصاً:
مثاله ما إذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» وفرضنا أنّ المكلّف بال مكرّراً، وشكّ في أنّ المصداقين منه يتداخلان في إيجاب الوضوء أم لا؟
ربما يقال بأنّ التداخل وعدمه مبنيّ على أنّ العلّة هل هي نفس طبيعة الشرط أو أفرادها، فيحكم بالتداخل على الأوّل دون الثاني، أمّا التداخل في

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۶

الفرض الأوّل فلأنّ التحقيق وإن اقتضى بحسب نظر العقل أنّ الطبيعة توجد بوجود كلّ فرد منها وتنعدم بانعدام كلّ فرد منها، إلّاأنّ العرف لا يراها متعدّدة فيما إذا تعدّدت الأفراد، ونظره هو المتّبع في معاني الألفاظ والجمل، وأمّا عدم التداخل في الفرض الثاني فلأنّ كلّ فرد من أفراد الطبيعة مستقلّ في التأثير.
أقول: يمكن أن يقال: إنّ الكلام إنّما هو بعد الفراغ عن سببيّة كلّ فرد مستقلّاً لو وجد منفرداً، وإلّا فلو فرضنا أنّ السبب هو نفس الطبيعة يخرج من باب تداخل الأسباب، لما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأسباب متعدّدة، فما ذهب إليه هذا القائل يرجع إلى البحث عن أنّ السبب واحد أو متعدّد، وهو من مبادئ المسألة المبحوث عنها هنا بالفعل، إذ لابدّ من أن يثبت أوّلًا أنّ السبب هو الفرد لا الطبيعة حتّى يتعدّد السبب، ثمّ يبحث في تداخل الأسباب وأنّ الفردين من البول مثلًا هل يتداخلان في إيجاب الوضوء أم لا؟
ويمكن أن يقال: سلّمنا ابتناء المسألة على علّيّة الطبيعة والأفراد، لكن نظر العرف يساعد الثاني وأنّ كلّ فرد من أفراد ماهيّة الشرط علّة مستقلّة لترتّب الجزاء، فإذا بال مرّتين تحقّق سببان من أسباب وجوب الوضوء.

الحقّ في المسألة

وخلاصة الكلام في هذا المقام أنّه لو فرضنا ظهور القضيّة في سببيّة كلّ مصداق من البول لإيجاب الوضوء لوقع التعارض بين ظهورها وبين ظهور مادّة الجزاء في الإطلاق بنفس البيان الذي تقدّم في المقام الأوّل من البحث، ومقتضى تقدّم ظهور القضيّة على ظهور المادّة عرفاً بضميمة اقتضاء الاشتغال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۷

اليقيني البراءة اليقينيّة هو عدم التداخل هاهنا أيضاً.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه في هذا التنبيه أنّ الحقّ هو ما ذهب إليه المشهور من عدم التداخل مطلقاً، سواء اختلفت الشروط نوعاً أو

شخصاً.

تتمّة

لابـدّ فی أخـذ المفهوم- علی القول به- من حفـظ جمیع مـا اخـذ قیـداً فی المنطوق، سواء کان فی طرف الشـرط أو فی طرف الجزاء، فمفهوم قولنـا: «إن جـاءک زیـد یوم الجمعـهٔ فـأکرمه» هو قولنا: «إن لم یجئک زیـد یوم الجمعـهٔ فلا یجب إکرامه»، ومفهوم قولنا: «إن جاءک زید فأکرمه یوم الجمعهٔ» هو قولنا:

«إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه یوم الجمعهٔ»، ولو کان الشرط مرکّباً کما إذا قال: «إن جاءک زید وسلّم علیک فأکرمه» فلابدّ فی المفهوم من ذکر کلمـهٔ «أو» مکان الواو فی المنطوق، إذ المرکّب ینتفی بانتفاء أحد أجزائه کما ینتفی بانتفاء جمیعها، ولو کان الشـرط متعـدّداً کما إذا قال: «إن جاءک زید أو کتب لک کتاباً فأکرمه» فلابدّ فی المفهوم من ذکر الواو مکان «أو» فیقال: «إن لم یجئک زید ولم یکتب لک کتاباً فلا یجب إکرامه» ضرورهٔ أنّ المسبّب لا ینتفی إلّا بانتفاء جمیع أسبابه. فیما یعتبر فی أخذ المفهوم

ومن القیود العامّ المجموعی مثل قولک: «إن رزقت ولـداً فأکرم مجموع العلماء»، وقـد تسالم الکلّ علی أنّ مفهومه «إن لم ترزق ولـداً فلا یجب إکرام مجموع العلماء»، ولا ینافی ذلک وجوب إکرام بعضهم.

إنّما الإشکال فی العامّ الاستغراقی، سواء استفید بالوضع اللغوی، مثل «کلّ» أم بغیره، مثل النکرهٔ فی سیاق النفی أو النهی، کما فی قوله علیه السلام: «الماء إذا بلغ قدر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۲۸

کرّ لا ینجّسه شیء»[۲۷۱].

فعلی القول بإفادته المفهوم فهل هو الموجبهٔ الجزئیّهٔ[۲۷۲]، أعنی «الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ ینجّسه شـیء من النجاسات» فلا ینافی عدم منجّسیّهٔ بعضها الآخر ولا منجّسیّته کما لا یخفی، أو الموجبهٔ الکلّیّهٔ، أعنی «الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ ینجّسه کلّ شیء من النجاسات»؟

کلام الشیخ محمّد تقی الاصفهانی رحمه الله فی المقام

ذهب المحقّق صاحب الحاشیهٔ[۲۷۳] الشریفهٔ علی المعالم إلی الأوّل، لأنّ نقیض السالبهٔ الکلّیّهٔ هو الموجبهٔ الجزئیّهٔ[۲۷۴].

ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألهٔ

وذهب الشـیخ الأـعظم إلی الثانی، لأنّ المراد من لفظـهٔ «شـیء» فی المنطوق لو کان معناه العامّ من دون أن یجعل معبراً للعناوین الاخر التی هی موضوعات فی الواقع، کالدم والبول ونحوهما لکان المفهوم هو الإیجاب الجزئی، فیقال:

«الماء إذا لم یبلغ قـدر کرّ ینجّسه شـیء» لکنّ الأظهر خلافه، فإنّ ظاهره أنّه جعل عنواناً مشـیراً إلی تلک العناوین الخاصّهٔ، فیکون مفاد المنطوق: «الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه البول ولا الدم ولا الخمر ...» ولا ریب فی أنّ مفهوم هذه[۲۷۵]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج۳ ؛ ص۲۲۸

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۲۹

الجملهٔ منجّسیّهٔ کلّ واحد من هذه الامور عند عدم بلوغ الماء کرّاً[۲۷۶].

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله فی التقریرات. فیما یعتبر فی أخذ المفهوم

ما یقتضیه التحقیق فی المسألة

والحقّ یقتضی أن نختار قولًا ثالثاً، وهو أنّ مفهوم الجملة الشرطیّة هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ولا فرق فی ذلک بین کون الجزاء قضیّة موجبة أو سالبة، فمفهوم قوله علیه السلام: «الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه شیء» علی القول به «الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ لیس لا ـ ینجّسه شیء» من دون أن یدلّ علی منجّسیّة جمیع ما یصلح للتنجیس أو بعضها، فإنّ ذلک لابدّ من أن یستفاد من قرینة خارجیّة.

وبالجملة: نحن لا ـ نبحث هاهنا فی دلالة القضیّة الشرطیّة علی ثبوت نقیض الجزاء عند انتفاء الشرط کی یجری النزاع المتقدّم بین العَلَمین صاحب الحاشیة والشیخ الأعظم رحمهما الله، بل نبحث فی دلالتها علی انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وإن لم یصدق علیه عنوان النقیض عند المنطقیّین.

بل یمکن أن یقال: یصدق علیه النقیض باصطلاحهم أیضاً بناءً علی أنّ نقیض کلّ شیء رفعه[۲۷۷]، نعم، بناءً علی أنّ نقیض الشیء إمّا رفعه أو کونه مرفوعاً به کان نقیض الوجود العدم ونقیض العدم الوجود.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۱

فی مفهوم الوصف

الفصل الثانی فی مفهوم الوصف

تحریر محلّ النزاع

وقبل الخوض فیه ینبغی تقدیم أمرین لیتّضح محلّ البحث:

الأوّل: أنّ النزاع فی مطلق الوصف، سواء اعتمد علی موصوفه أم لا.

وقال بعضهم: یختصّ النزاع بالوصف المعتمد علی موصوفه، ولا یشمل ما لم یعتمد، لأنّ القائل بالمفهوم تمسّک بلزوم اللغویّة لو لم یکن للجملة مفهوم، وواضح أنّ هذا الدلیل یجری فیما إذا قال: «أکرم رجلًا عالماً» لأنّ الرجل الجاهل أیضاً لو کان واجب الإکرام لما کان لذکر وصف العالم وجه، فیلزم کونه لغواً، بخلاف ما إذا قال: «أکرم عالماً» لعدم لزوم اللغویّة ولو لم یکن له مفهوم.

وفیه: أنّ الوصف وإن لم یعتمد علی الموصوف لفظاً فیما إذا قال: «أکرم عالماً» إلّاأنّا نعلم أنّ له ذاتاً فی الواقع یتّصف به، فللقائل بالمفهوم أن یقول:

لماذا عدل المتکلّم من ذکر الذات إلی ذکر الصفة لو لم یکن لها دخل فی الحکم، وبعبارة اخری: لو کان قوله: «أکرم عالماً» بمعنی «أکرم إنساناً» فلماذا عدل من عنوان الذات إلی عنوان الوصف الذی هو فی المرتبة المتأخّرة عن عنوان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۲

الذات؟ فیمکن أن یقال: ذکر الوصف موضوعاً للحکم دون الذات لغو لو لم ینتف الحکم عند انتفائه.

فالنزاع یجری فی الوصف غیر المعتمد کما یجری فی المعتمد بلا فرق بینهما.

ویشهد علیه أنّ القائلین بالمفهوم استدلّوا بقوله صلی الله علیه و آله: «لیّ الواجد بالدین یحلّ عرضه وعقوبته»[۲۷۸] علی عدم حلّیّة عرض وعقوبة الفاقد الذی یؤخّر أداء دینه، فإنّ الوصف فی هذه الروایة- وهو کلمة «الواجد»- لم یعتمد علی موصوفه الذی هو المدیون.

الثانی: أنّ استفادة المفهوم من الوصف کاستفادته من الجملة الشرطیّة، فلابدّ من حفظ جمیع ما ذکر فی المنطوق من القیود عدا الوصف الذی یدور علیه المفهوم.

وعليه فلو كـان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كقولنا: «أكرم إنساناً عالماً» فلا ريب في دخوله في محطّ البحث، لبقاء الموضوع بعـد انتفاء الوصف حتّى في الوصف الـذي لم يعتمـد على موصوفه، لما عرفت من أنّه بتقدير الموصوف عند التحليل، كما لاريب في خروج الوصف المسـاوي لموصوفه عن حريم النزاع، لارتفـاع الموضوع بارتفـاعه، فلاـ يبقى للحكم مركز حتّى يحمـل عليه أو يسـلب عنه، وأمّـا العامّـان من وجه فهمـا أيضاً داخلان في محلّ النزاع بالنسـبة إلى مادّة الافتراق من جانب الموصوف، كما في مثل «في الغنم السائمة زكاة» في مقابل الغنم غير السائمة.

نعم، لو كـان الافـتراق من جـانب الصـفة- كالإبـل السائمـة- فهو خـارج قطعـاً، لأنّ حـفظ الموضوع في المفهوم ممّـا لابـدّ منه، وإنّما الاختلاف بينه وبين المنطوق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۳۳

في تحقّق الوصف في أحـدهما دون الآخر، فلاـ معنى لنفي الحكم عن موضوع أجنـبيّ وعـدّه مفهومـاً للكلاـم، إلّـاعلى القول بمفهوم اللقب الذي لايرتبط بمفهوم الوصف أوّلًا ولا يقول به أحد ثانياً.

وبه ظهر فسـاد مـا حكي عن بعض الشافعيّـة من أنّ قوله: «في الغنم السائمـة زكـاة» يـدلّ على عـدم الزكـاة في الإبل المعلوفـة، لارتفاع الموضوع وصفته، وقد عرفت أنّ حفظ الموضوع في المفهوم ممّا لابدّ منه.

ومنه انقـدح خروج ما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف عن محطّ البحث أيضاً، لعدم بقاء الموصوف بعد انتفاء وصـفه الأعمّ كما لا يخفى.

وأمّا المتباينان فلا يمكن أخذهما في المنطوق- كأن يقال فرضاً: «أكرم إنساناً غير مستوى القامة»- فلا تصل النوبة إلى المفهوم.

والحاصل: أنّ النزاع في مفهوم الوصف يختصّ بموردين من النسب الأربع:

أحـدهما: مـا إذا كـان الوصـف أخصّ مـن الموصـوف، ثانيهمـا: مـا إذا كـان بينهمـا عمـوم من وجه وكـان مـادّة الافـتراق من جـانب الموصوف.

بيان الحقّ في المسألة

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الجملة الوصفيّة أيضاً على المفهوم لا بالوضع ولا بالانصراف ولا بالإطلاق.

بل ليس في الجملة الوصـفيّة شـيء يصلح لأن يدّعى وضـعه للعلّيّة المنحصرة، ضرورة عدم صلاحيّة الموصوف ولا الصفة لذلك، ولا وضع للمجموع المركّب منهما، بخلاف الجملة الشرطيّة، حيث عرفت أنّهم ادّعوا وضع الأداة فيها للعلّيّة المنحصرة.

على أنّ المفهوم كما تقدّم لا يختصّ بالحكم الإنشائي، فلو كان للوصف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۳۴

مفهوم فلابدّ من أن تكون الجملة الخبريّة أيضاً دالّة عليه مقتضـيةً لكون الوصف علّة منحصرة، وهو خلاف الوجدان السليم، فإنّك إذا قلت: «جاءني رجل عالم» لا يفيد أنّ العلّة المنحصرة لمجيئه هي كونه عالماً كما لايخفى.

فبعدما عرفت عدم دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم مع سلامتها عن هذين الإشكالين فالجملة الوصفيّة أولى بأن لا تدلّ عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۳۵

في مفهوم الغاية

الفصل الثالث في مفهوم الغاية

اشارة

هل الغایة فی القضیّة تدلّ علی ارتفاع الحکم عمّا بعد الغایة بناءً علی دخولها فی المغیّی أو عنها وعمّا بعدها بناءً علی خروجها عنه أم لا تدلّ؟ فیه خلاف:

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

ثالث الأقوال: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه إذا کانت الغایة بحسب القواعد العربیّة قیداً للحکم کما فی قوله علیه السلام: «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام»[۲۷۹] و «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»[۲۸۰]، کانت دالّة علی ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلک منها کما لا یخفی، وکونه قضیّة تقییده بها[۲۸۱]، وإلّا لما کانت ما جعل غایة له بغایة وهو واضح إلی النهایة، وأمّا إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۶

کانت بحسبها قیداً للموضوع مثل «سر من البصرة إلی الکوفة» فحالها حال الوصف[۲۸۲] فی عدم الدلالة[۲۸۳]، إنتهی.

ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی تقریب کلام صاحب الکفایة

وقال المحقّق الحائری رحمه الله فی تقریب دلالتها علی المفهوم فی الصورة الاولی ما حاصله: أنّه إذا جعلت الغایة قیداً للحکم فالظاهر الدلالة، لأنّ مفاد هیئة «افعل» هو الطلب الکلّی لا الجزئی، فتکون الغایة غایة لحقیقة الطلب، ولازمه ارتفاع سنخ الطلب عند وجود الغایة، نعم، لو قلنا بکون مفاد الهیئة الطلب الجزئی[۲۸۴] فالغایة لا تدلّ علی ارتفاع سنخ الوجوب[۲۸۵].

هذا ما أفاده فی متن الدرر.

لکنّه عدل عنه فی الدورة الأخیرة علی ما فی تعلیقة الدرر، فإنّه قال فیها:

یمکن أن یقال بمنع المفهوم حتّی فیما اخذ فیه الغایة قیداً للحکم، کما فی «اجلس من الصبح إلی الزوال» لمساعدة الوجدان علی أنّا لو قلنا بعد الکلام المذکور: «وإن جاء زید فاجلس من الزوال إلی الغروب» فلیس فیه مخالفة لظاهر الکلام الأوّل[۲۸۶]، فهذا یکشف عن أنّ المغیّی لیس سنخ الحکم من أیّ علّة تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة، سواء کانت مذکورة کما فی «إن جاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۷

زید فاجلس من الصبح إلی الزوال» أم کانت غیر مذکورة، فإنّه مع عدم الذکر أیضاً تکون لا محالة هنا علّة یکون الحکم المذکور مسبّباً عنها[۲۸۷]، إنتهی.

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ الحکمین فی المثال یرجع عرفاً إلی حکم واحد.

توضیح ذلک: أنّ المولی إذا أمر عبده بعمل فی فترة خاصّة من الزمن، ثمّ أمره بنفس ذلک العمل فی زمن متّصل بزمن الأمر الأوّل کما فی المثال المتقدّم- أعنی ما إذا أمره بالجلوس من الصبح إلی الزوال ثمّ أمره بالجلوس من الزوال إلی الغروب بشرط مجیء زید- یحکم العرف بأنّه أمره بتکلیف واحد، وهو وجوب الجلوس من الصبح إلی الغروب، وله غایة واحدة، وهو الغروب، والجملة تدلّ عرفاً علی عدم وجوب الجلوس بعد تحقّق الغروب، ألا تری أنّا لو سألنا العبد: بماذا أمرک المولی؟ لقال: أمرنی بالجلوس من الصبح إلی الغروب، ولا یقول: أمرنی بالجلوس من الصبح إلی الزوال، ثمّ أمرنی به من الزوال إلی الغروب.

هذا أحسن ما یمکن أن یقال فی ردّ ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی حاشیة الدرر.

وثانیاً: أنّ عدم التنافی بین الکلامین لیس لأجل عدم دلالة الأوّل علی المفهوم، بل لأجل کون مفهومه مطلقاً ومنطوق الثانی مقیّداً، فإنّ

المفهوم عبارة عن عدم وجوب الجلوس بعد الزوال مطلقاً، أی سواء جاء زید أم لم یجی، ومنطوق الثانی هو وجوب الجلوس بشرط مجیء زید، ولا تعارض بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۸

المطلق والمقیّد عند العرف، بل یحمل الأوّل علی الثانی.

وثالثاً: أنّا لا نسلّم کون الغایة فی المثال قیداً للحکم، بل یمکن أن تکون قیداً للموضوع، ولأجل هذا لیس لها مفهوم، فلا یری العرف بین الجملتین تعارضاً.

بیان ما هو الحقّ فی المقام

والتحقیق فی المسألة یقتضی أن یقال: إذا کانت الغایة بحسب القواعد العربیّة قیداً للحکم تدلّ علی المفهوم مطلقاً، حتّی علی القول المشهور المنصور من کون مفاد الحروف والهیئات جزئیّاً، وذلک لأنّ المولی إذا قال لعبده:

«اجلس من الصبح إلی الغروب» وفرضنا أنّ الغروب غایة للحکم لا لمتعلّقه فالمغیّی وإن کان وجوباً شخصیّاً، إلّاأنّ العرف یحکم بانتفاء وجوب الجلوس رأساً عند تحقّق الغروب، وفهم العرف فی مفاد الأدلّة اللفظیّة هو المتّبع، وأمّا إذا کانت‌الغایة بحسبها قیداً للموضوع فالحقّ عدم دلالتها علی المفهوم، لکونها حینئذٍ کالوصف کما تقدّم، وقد عرفت عدم دلالة الجملة الوصفیّة علی المفهوم.

البحث حول دخول الغایة فی المغیّی وخروجها عنه[۲۸۸]

ثمّ إنّ فی الغایة خلافاً آخر کما أشرنا إلیه فی بدایة البحث، وهو أنّها هل هی داخلة فی المغیّی بحسب الحکم أو خارجة عنه؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۹

والأظهر خروجها، لکونها من حدود المغیّی، فلا تکون محکومة بحکمه، ألا تری أنّ العرف یحکم بصدق «سرت من البصرة إلی الکوفة» ولو لم تکن نفس البصرة والکوفة داخلة فی السیر، کأن بدأ السیر من انتهاء البصرة وأنهاه فی ابتداء الکوفة.

فدخولها فی بعض الموارد إنّما یکون بالقرینة، وعلیه تکون کما بعدها بالنسبة إلی الخلاف الأوّل- أعنی دلالة الجملة الغائیّة علی المفهوم- وأمّا بناءً علی دخولها فی المغیّی تکون محکومة بحکم المنطوق کما لا یخفی.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب فی متن الکفایة إلی اختصاص هذا النزاع بما إذا کانت الغایة قیداً للموضوع، ولا یعقل جریانه فیما إذا کانت قیداً للحکم[۲۸۹].

لکنّه عدل عنه فی حاشیتها وقال بشمول النزاع ما إذا کانت قیداً للحکم أیضاً[۲۹۰].

وهذا هو الحقّ، لأنّ محطّ البحث ما إذا کانت الغایة أعنی مدخول «حتّی» و «إلی» ذات أجزاء، کما فی مثل «سر من البصرة إلی الکوفة» أو ذات امتداد زمانی، مثل «صم إلی اللیل»، فلو أحرزنا کونها فی المثالین قیداً للوجوب فلنا أن نبحث فی أنّ الوجوب هل ینقطع فی مثال السیر بمجرّد وصول السائر إلی جدران الکوفة من دون أن یدخل فی جزء منها أم لا؟ وأنّه هل ینقطع فی مثال الصوم بمجرّد انتهاء الیوم أو یبقی إلی دخول مقدار من اللیل أو إلی انقضائه؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۰

ثمّ إنّه لا یخفی أنّ لفظة «حتّی» لا تکون للغایة إلّاإذا کانت جارّة، وأمّا إذا کانت عاطفة فهی خارجة عن محطّ البحث قطعاً، إذ لا شبهة فی دخول المعطوف فی حکم المعطوف علیه، فتوهّم ظهور دخول مدخول «حتّی» فی المغیّی فی مثل «أکلت السمکة حتّی رأسها» ناشٍ من الخلط بین الخافضة والعاطفة، والبحث فی الاولی دون الثانیة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۱

فی مفهوم الاستثناء

الفصل الرابع فی مفهوم الاستثناء

اشارة

لا شبهة فی دلالة الاستثناء علی اختصاص الحکم سلباً وإیجاباً بالمستثنی منه ولا یعمّ المستثنی، ولذلک یکون الاستثناء من النفی إثباتاً ومن الإثبات نفیاً، وذلک للانسباق عند الإطلاق قطعاً.

إنّما النزاع فی أنّ الحکم الذی فی جانب المستثنی- سواء کان إثباتاً أو نفیا- هل هو یختصّ به ولا یعمّ فرداً آخر من أفراد المستثنی منه أم لا؟

الحقّ اختصاصه به، لانسباقه أیضاً عند الإطلاق، فجملة «جاءنی القوم إلّا زیداً» تدلّ علی ثلاثة امور: ۱- مجیء القوم، ۲- عدم مجیء زید، ۳- اختصاص عدم المجیء به، وکلّ ذلک لأجل الانسباق إلی الذهن.

مناقشة أبی حنیفة فی دلالة الاستثناء علی الحصر والجواب عنها

وذهب أبو حنیفة إلی عدم دلالة الجملة الاستثنائیّة علی اختصاص[۲۹۱]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۲

الحکم الذی فی جانب المستثنی به، واستدلّ بمثل قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[۲۹۲]، فإنّ الاستثناء لو دلّ علی الحصر لدلّ علی وجود الصلاة عند وجود الطهور، مع أنّها لیست بموجودة فیما إذا فقدت سائر الشرائط والأجزاء[۲۹۳].

وفیه: أنّ المراد من مثله أنّه لا تکون الصلاة التی کانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فیها صلاة إلّاإذا کانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تکون صلاة علی الصحیحی وصلاة تامّة مأموراً بها علی الأعمّی.

البحث حول کلمة التوحید ودلالتها علیه

واستدلّ بعضهم علی المطلوب بقبول رسول اللّه صلی الله علیه و آله إسلام من قال: «لا إله إلّا اللّه» فإنّه لو لم یدلّ علی الحصر لما دلّ علی التوحید کما لا یخفی.

وفیه: أنّ دلالته علی التوحید لعلّها لأجل انضمامه بالمقارنات المفیدة للتوحید، فکان دلالته علیه بالقرینة.

ثمّ استشکل فی دلالة هذه الجملة علی التوحید بأنّ خبر «لا» إمّا یقدّر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۳

«ممکن» أو «موجود» وعلی کلّ تقدیر لا دلالة لها علیه، أمّا علی الأوّل فلعدم دلالتها إلّاعلی إثبات إمکان وجوده تبارک وتعالی لا وجوده، وأمّا علی الثانی فلأنّها وإن دلّت علی وجوده تعالی، إلّاأنّه لا دلالة لها علی عدم إمکان إله آخر.

ما أفاده صاحب الکفایة فی کلمة التوحید ونقده

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفی ثبوته وجوده فی الخارج وإثبات فرد منه فیه وهو اللّه یدلّ بالملازمة البیّنة علی امتناع تحقّقه فی ضمن غیره تبارک وتعالی، ضرورة أنّه لو لم یکن ممتنعاً لوجد، لکونه من أفراد الواجب[۲۹۴]، إنتهی.

وفيه: أنّ تفسير الإله بواجب الوجود مخالف للغة والقرآن والتاريخ، فإنّ النبيّ صلى الله عليه و آله لم يأمرهم بقوله: «قولوا لا إله إلّااللّه تفلحوا» إلّالأجل كونهم مشركين فى العبادة، وإلّا فهم كانوا معتقدين بتوحيد الذات والصفات والأفعال، ويشهد له قوله تعالى: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»[۲۹۵]، فإنّه يدلّ على اعتقادهم بتوحيد الذات والأفعال، ويلزمه التوحيد فى الصفات أيضاً، كما يشهد على شركهم فى العبادة قوله تعالى: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»[۲۹۶]، وكلمة الإله بحسب اللغة أيضاً تكون بمعنى المعبود لا بمعنى واجب الوجود.

والحاصل: أنّ كلمة التوحيد سيقت لنفى ما يعتقده عبدة الأوثان من الشرك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۴۴

فى العبادة، لا لإثبات وجود الواجب وتوحيده الذاتى حتّى يرد الإشكال، فخبر «لا» يقدّر «موجود» أى «لا إله موجود إلّااللّه» من دون أن يستلزم محذوراً، لأنّ معناها «لا شىء صالح للعبوديّة موجود إلّااللّه».

ما يستفاد من الجملة الاستثنائيّة

وبالجملة: يستفاد من الجملة الاستثنائيّة ثلاثة امور: حكم المستثنى منه، وحكم المستثنى، واختصاص الحكم الذى فى جانبه به من دون أن يعمّ غيره من أفراد المستثنى منه، ولا فرق فى دلالتها على الحصر بين الموجبة والسالبة، فكما أنّ قولنا: «ما جائنى من القوم إلّازيد» يدلّ على اختصاص المجىء بزيد، كذلك قولنا: «جائنى القوم إلّازيداً» يدلّ على انحصار عدم المجىء به، فالدلالة على الحصر لا تتوقّف على النفى والاستثناء، بل يكفى فيها مجرّد الاستثناء.

ثمّ لا يخفى أنّ الامور الثلاثة المتقدّمة كلّها تستفاد من منطوق الجملة الاستثنائيّة، وليس لنا أمر رابع كى يسمّى بالمفهوم.

ما يقتضيه سائر أدوات الحصر

بخلاف سائر الأدوات التى قيل بدلالتها على الحصر، نحو «إنّما» و «بل» الإضرابيّة وتعريف المسند إليه باللام، فإنّ قوله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الْأَرْضِ»[۲۹۷] يدلّ بمنطوقه على كون جزاء من حارب اللّه ورسوله وأفسد فى الأرض منحصراً فى الأربعة،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۴۵

وأمّا عدم كون جزائهم غيرها فلابدّ من أن يستفاد من المفهوم لو قيل به.

هذا تمام الكلام فى مفهوم الاستثناء، وبه تمّ مباحث المفاهيم[۲۹۸].

وحاصلها: أنّ الشرط والوصف لا يدلّان على المفهوم، بخلاف الغاية، فإنّها تدلّ عليه، وأمّا الاستثناء فدلالته على الحصر وكون الاستثناء من النفى إثباتاً وبالعكس فقد عرفت أنّها مربوطة بالمنطوق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۴۷

المقصد الرابع فى العامّ والخاصّ

اشارة

وفيه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۴۹

فی العامّ والخاصّ

الفصل الأوّل فی تعریف العامّ وأقسامه والفرق بینه وبین المطلق

کلام صاحب الکفایهٔ حول ما عرّف به العامّ

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: قـد عرّف العامّ بتعاریف، وقد وقع من الأعلام فیها النقض بعدم الاطّراد[۲۹۹] تارةً والانعکاس اخری بما لا یلیق بالمقام، فإنّها تعاریف لفظیّهٔ تقع فی جواب السؤال عنه بالماء الشارحهٔ، لا واقعهٔ فی جواب السؤال عنه بالماء الحقیقیّهٔ.

ثمّ استشهد علی کون التعاریف بصدد شرح الاسم بوجهین:

الأوّل: ما أشار إلیه بقوله: کیف وکان المعنی المرکوز منه فی الأذهان أوضـح ممّا عرّف به مفهوماً ومصـداقاً، ولذا یجعل صدق ذاک المعنی علی فرد وعـدم صـدقه المقیاس فی الإشـکال علیها بعـدم الاطّراد والانعکاس بلا ریب فیه ولا شـبههٔ تعتریه من أحـد والتعریف لابدّ أن یکون بالأجلی کما هو أوضح من أن یخفی، فالظاهر أنّ الغرض من تعریفه إنّما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعاً بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۵۰

ما لا شبههٔ فی أنّها أفراد العامّ لیشار به إلیه فی مقام إثبات ما له من الأحکام لا بیان ما هو حقیقته وماهیّته.

الثـانی: مـا أشـار إلیه بقوله: لعـدم تعلّق غرض به بعـد وضوح مـا هو محلّ الکلام بحسب الأحکام من أفراده ومصادیقه حیث لا یکون بمفهومه العامّ محلّاً لحکم من الأحکام[۳۰۰].

وحاصـله: أنّه لا ـ یترتّب علی فهمه بکنهه ثمرهٔ فقهیّـهٔ، إذ لم یترتّب علیه بمـا له من المعنی المصـطلح حکم فرعی، بـل تترتّب الأحکام الفرعیّهٔ علی أفراده ومصادیقه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من قبل المحشّی

وناقش العلّامـهٔ المشـکینی رحمه الله فی حاشـیهٔ الکفایهٔ علی کلا الوجهین حیث قال: ویرد علی الأوّل أنّ ورود إشـکال علی کلام غیر المعصوم لا ـ یکشف عن عـدم إرادهٔ ظاهره، ولا ریب فی کون ظاهرهم التعریف الحقیقی، لاسـیّما مع نقض بعضـهم علی الآخر بعـدم الطرد أو العکس، ولو کان مرادهم اللفظی منه لم یکن له مجال.

وعلی الثـانی أنّهم کثیراً مـا یبحثون عمّ‌ا لا ـ ثمرهٔ له، مضافاً إلی أنّه یترتّب علیه ثمرهٔ اصولیّـهٔ عنـده، وهو تقـدّم العـامّ علی المطلق عند التعارض کما صرّح به فی بحث المقدّمهٔ وإن عدل عنه فی باب التعارض[۳۰۱]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۵۱

ردّ ما استشکل به المحقّق المشکینی علی صاحب الکفایهٔ

والجواب عمّ‌ا أورده علی أوّل الوجهین أنّ التعـاریف المـذکورهٔ فی کلاـم الاـصولیّین وإن کـانت ظاهرهٔ فی التعریف الحقیقی، إلّاأنّ البرهان الذی أقامه المحقّق الخراسانی رحمه الله علی کونها بصدد شرح الاسم قرینهٔ علی عدم إرادهٔ ظاهرها.

وبعبارهٔ اخری: إذا قال المتکلّم: «رأیت أسـداً یرمی» جعلت کلمـهٔ «یرمی» قرینـهٔ علی التصـرّف فی معنی «أسد» لا بالعکس، لأنّ ظهور «یرمی» فی معناه أقوی من ظهور «أسد» فی معناه.

ومـا نحن فیه أولی بـذلک، لأنّ العلم بخروج بعض ما هو مصـداق للعامّ قطعاً عن تحت تعاریفه المـذکورهٔ ودخول بعض ما هو أجنبیّ

عنه کذلک فیها یستلزم الیقین بعدم إرادتهم التعریف الحقیقی.

وأمّا الإشکال الأوّل الذی أورده علی ثانی الوجهین بقوله: «إنّهم کثیراً ما یبحثون عمّا لا ثمرة له» فلیس بمهمّ، فلا نتعرّض لجوابه.

وأمّا إشکاله الثانی، أعنی قوله: «مضافاً إلی أنّه یترتّب علیه ثمرة اصولیّة عنده، وهو تقدّم العامّ علی المطلق عند التعارض»، فالجواب عنه أنّ تقدّم العامّ علی المطلق إنّما هو لأجل کونه أقوی منه، فالعامّ بما هو عامّ لا دخل له فی التقدّم، کما أنّ الرمّان بما هو رمّان لا یکون مورداً لنهی الطبیب حینما یقول:

«لا تأکل الرمّان لأنّه حامض»، بل بما هو حامض، فکأنّه قال: «لا تأکل الحامض» وکذلک الأمر فی المقام، فإنّ العامّ بملاک أقوائیّة شموله لمورد الاجتماع یقدّم علی المطلق، فکأنّه قیل: «أقوی المتعارضین یقدّم علی الآخر» والعامّ المعارض للمطلق أحد مصادیق أقوی المتعارضین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۲

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله- من أنّ ما ذکروه تعاریف لفظیّة للعامّ واقعة فی جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لا فی جواب السؤال عنه بالماء الحقیقیّة- حقّ، فلا ینبغی النقض علیها بعدم الاطّراد أو الانعکاس.

الفرق بین العامّ والمطلق

إنّ العامّ یدلّ علی مصادیق الطبیعة بالدلالة اللفظیّة الوضعیّة، فهو ناظر إلی الأفراد والکثرات من دون أن یدلّ علی خصوصیّاتها الفردیّة وعوارضها المشخّصة، فقول المولی: «أکرم کلّ عالم» یدلّ علی وجوب إکرام کلّ واحد من مصادیق العالم، کزید وعمرو وبکر وخالد و ... لکن بما أنّه عالم لا بما أنّه أبیض أو أسود، طویل القامة أو قصیرها، وزنه کذا، أبوه فلان، امّه فلانة و ....

بخلاف ما إذا قال: «أکرم زیداً وعمراً وبکراً وخالداً» حیث یحکی عنهم بخصوصیّاتهم الفردیّة وعوارضهم المشخّصة. فی الفرق بین العامّ والمطلق

وبعبارة اخری: إذا قال المولی: «أکرم العالم» یدلّ موضوع الحکم علی الطبیعة والماهیّة من دون أن یکون ناظراً إلی الأفراد أصلًا، وإذا قال: «أکرم زیداً وعمراً وبکراً وخالداً» یدلّ علی الماهیّة الموجودة المتشخّصة بالتشخّصات الفردیّة تفصیلًا، وأمّا إذا قال: «أکرم کلّ عالم» فهو برزخ بینهما، بمعنی أنّه یدلّ علی أفراد الطبیعة إجمالًا، أی من دون أن یکون ناظراً إلی وجود هذه الأفراد أو تشخّصاتها الفردیّة.

إن قلت: الفردیّة تلازم الوجود والتشخّص.

قلت: نعم، لکن مقام الحکایة غیر مقام الواقع، فإنّ کلّ فرد من أفراد العالم إنسان موجود ذو تشخّصات مختصّة به خارجاً، لکن قوله: «کلّ عالم» لا یحکی عن جمیع ما فی الواقع، بل یحکی عن الکثرات والأفراد إجمالًا من دون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۳

أن یدلّ علی خصوصیّاتها الفردیّة تفصیلًا.

وبالجملة: یدلّ العامّ علی العموم بالدلالة الوضعیّة اللفظیّة، بخلاف المطلق، فإنّه لا یدلّ علی الإطلاق إلّابمعونة مقدّمات الحکمة.

ویشهد علیه أنّه یکفی فی دلالة «أکرم کلّ عالم» علی العموم إحراز وضع لفظة «کلّ» له، ولا یکفی فی دلالة «أحلّ اللّه البیع» و «أکرم العالم» علی الإطلاق إحراز ما وضع له لفظة «البیع» و «العالم» بل لابدّ من جریان مقدّمات الحکمة.

ولا ریب فی أنّ الحاکم علی الإطلاق هو العقل، فإنّه یحکم بأنّ المولی الحکیم العاقل العارف بوضع القانون إذا کان فی مقام بیان جمیع حدود موضوع حکمه ولم یأت بقرینة متّصلة أو منفصلة علی تقییده ولم یکن قدر متیقّن فی مقام التخاطب[۳۰۲] فلا محالة یرید الموضوع بإطلاقه، وإلّا فلا یتوقّف دلالة اللفظ علی معناه علی کون اللافظ حکیماً وفی مقام البیان.

والحاصل: أنّ بین العموم والإطلاق فرقاً ما هویّاً، لأنّ الأوّل مستند إلی‌وضع اللفظ، والثانی إلی مقدّمات الحکمة التی هی مسألة عقلیّة.

ومنه انقدح أوّلًا: أنّ عدّ البحث عن المطلق والمقیّد من مباحث الألفاظ وأصالة الإطلاق من الاصول اللفظیّة ممّا لا ینبغی.

وثانیاً: لا- یصحّ ما فی کلمات کثیر من الاصولیّین من ثبوت العموم تارةً باللفظ، واخری بالعقل، وثالثة بالإطلاق، ومثّلوا للأوّل بکلمة «کلّ» وأمثالها، فإنّها وضعت للدلالة علی العموم، وللثانی بالنکرة واسم الجنس الواقعین فی

سیاق النفی أو النهی، لأنّه إذا قال: «لا- رجل فی الدار» فلیس فیه لفظ یصلح للدلالة علی العموم، فإنّ «لا» تدلّ علی النفی فقط، و «رجل» اسم جنس لا یدلّ علی أزید من الطبیعة والماهیّة، لکنّ العقل یحکم بأنّ الماهیّة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها.

ومثّلوا للثالث ب «أحلّ اللّه البیع»[۳۰۳] فإنّ «البیع» هاهنا لفظ مطلق، لکنّه یدلّ علی الشمول والعموم، فتکون الآیة بمعنی «أحلّ اللّه کلّ بیع» ولا فرق بینهما إلّافی استناد العموم فی الأوّل إلی الإطلاق ومقدّمات الحکمة وفی الثانی إلی اللفظ.

وفیه أوّلًا: أنّه یستلزم عدم الفرق بین القسمین الأخیرین من العامّ، لاستناد کلیهما إلی حکم العقل، غایة الأمر أنّ حکم العقل بالعموم فی النکرة الواقعة فی سیاق النفی یکون بملاک أنّ الماهیّة لا تنتفی إلّابانتفاء جمیع أفرادها، وفی الإطلاق بملاک مقدّمات الحکمة، فالقول بأنّ استفادة العموم فی مثل «لارجل فی الدار» مستند إلی العقل، وفی مثل «أحلّ اللّه البیع» إلی الإطلاق باطل.

وثانیاً: أنّا لا نسلّم قاعدة عقلیّة باسم أنّ «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع الأفراد» وقد تقدّم تفصیله فی بعض مباحث النواهی[۳۰۴].

وملخّصه: أنّه لا یعقل أن توجد الطبیعة بوجود فرد ولا تنعدم بانعدامه، بل یتوقّف انعدامه علی انعدام جمیع الأفراد، فإنّ الإنسان إذا وجد بوجود زید فلا محالة ینعدم بانعدامه، ولو کانت سائر مصادیقه موجودة.

إن قلت: هذا یستلزم أن تکون الطبیعة موجودة ومعدومة فی آن واحد،

وهو جمع بین النقیضین.

قلت: استحالة اجتماع المتقابلین مختصّة بالوجودات الجزئیّة، فلا یمکن أن یکون زید مثلًا موجوداً ومعدوماً، أو أبیض وأسود، بخلاف الإنسان، فإنّه یمکن أن یکون موجوداً فی ضمن فرد، ومعدوماً بعدم فرد آخر، أو أبیض فی ضمن المصداق المعروض للبیاض، وأسود فی ضمن المصداق المعروض للسواد.

کما أنّ ارتفاع النقیضین أیضاً فی مقام ذات الماهیّات لا یمتنع، فیقال: الماهیّة من حیث هی هی لیست إلّاهی، لا موجودة ولا معدومة ولا أیّ شیء آخر.

وبالجملة: استحالة ارتفاع النقیضین واجتماع المتقابلین تختصّ بما إذا کان موضوعهما أمراً واحداً حقیقیّاً، بخلاف الماهیّات الکلّیّة، فإنّها من حیث أنفسها وذواتها- وبعبارة اخری: بحسب الحمل الأوّلی الذاتی- یسلب عنها الوجود والعدم، وبالإضافة إلی الخارج یمکن أن تتّصف بالوجود والعدم کلیهما.

والحاصل: أنّا لا- نسلّم قاعدة عقلیّة باسم «الماهیّة لا- تنتفی إلّابانتفاء جمیع أفرادها» لکی تستنتج منها عمومیّة النکرة فی سیاق النفی[۳۰۵]، بل الماهیّة کما توجد بوجود فرد واحد کذلک تنعدم بانعدامه.

وثالثاً: أنّه کیف یمکن ثبوت العموم بالإطلاق فی مثل «أحلّ اللّه البیع»؟ مع أنّ العامّ یحکی عن الأفراد والکثرات، والمطلق لا یحکی إلّاعن صرف الماهیّة، فإذا تمّت مقدّمات الحکمة التی یتوقّف الإطلاق علیها فی مثل «أحلّ اللّه البیع» و «أعتق رقبةً» کان معنی الإطلاق فیهما أنّ تمام الموضوع فی حکم

المولی هو البیع والرقبة، وأمّا قولنا فی الأوّل: سواء تحقّق بالصیغة أو بالمعاطاة مثلًا، وفی الثانی: سواء كانت مؤمنة أو كافرة، فلیس دخیلًا فی معنی الإطلاق، بل نضطرّ إلیه لأجل ضیق التعبیر فی مقام توضیح الإطلاق.

بل وكذلك الأمر فی الإطلاق الأحوالی، فإنّ المولی إذا قال: «أكرم زیداً» وكان فی مقام البیان ولم یأت بقرینة علی التقیید بالمجیء ولم یكن قدر متیقّن فی مقام التخاطب، یحكم العقل بأنّ تمام مطلوبه هو إكرام زید، وأمّا قولنا: سواء جاء أم لم یجیء، فلا دخل له فی معنی الإطلاق، بل هو توضیح منّا.

والحاصل: أنّ القول بأنّ العموم تارةً یثبت باللفظ، واخری بالعقل، وثالثةً بالإطلاق مخدوش، وأنّ العامّ یدلّ علی الأفراد والكثرات بالدلالة الوضعیّة اللفظیّة، والمطلق یدلّ علی صرف الماهیّة بمعونة مقدّمات الحكمة. فی أقسام العامّ

أقسام العامّ

لا إشكال ولا خلاف فی أنّ العامّ ینقسم إلی استغراقی ومجموعی وبدلی.

والمراد بالعامّ الاستغراقی أنّ كلّ فرد من أفراده مستقلّ فی الموضوعیّة وله حكم مستقلّ وموافقة ومخالفة مستقلّة، فإذا قال المولی: «أكرم كلّ عالم» یتعدّد الإطاعة والعصیان بتعداد مصادیق العالم، بمعنی أنّهم لو كانوا عشرة ولم یكرم العبد إلّاخمسة منهم لكان مطیعاً بإطاعات خمسة وعاصیاً بمعاصی كذلك، فیستحقّ المثوبة بالنسبة إلی كلّ عالم أكرمه والعقوبة لأجل كلّ عالم لم یكرمه.

والمراد بالعامّ المجموعی أن یكون للمولی غرض واحد متعلّق بالمجموع، بحیث لو أخلّ بفرد واحد منه لما تحقّق الامتثال أصلًا، ولو أتی بالجمیع لكان امتثالًا واحداً، نحو «أكرم مجموع العلماء» بناءً علی ظهوره فی العامّ المجموعی وأنّ أفراده نظیر أجزاء الصلاة وشرائطها، فكما أنّ المصلّی إذا أتی بها بجمیع

أجزائها وشرائطها لكانت إطاعة واحدة، ولو أخلّ بجزء أو شرط واحد لما امتثل الأمر بها أصلًا، فكذلك العبد إن أكرم تمام العلماء لكان ممتثلًا بامتثال واحد، ولو أكرم تسعة منهم وأخلّ بواحد لما امتثل أمر المولی أصلًا.

والمراد بالعامّ البدلی أن یشمل لفظ العامّ بمفهومه جمیع الأفراد علی السواء، لكنّه بنفس ذلك المفهوم یقتضی كفایة الإتیان بفرد واحد، كما إذا قال: «أكرم أیّ عالم شئت» فإنّه عامّ، لشمول «أیّ عالم» جمیع مصادیق العالم من دون أن یترجّح فرد علی فرد آخر، لكن یحصل غرض المولی بإكرام واحد منهم.

إنّما الإشكال فی أنّ انقسام العامّ إلی هذه الأقسام هل هو ناشٍ من كیفیّة تعلّق الأحكام به أو یستفاد من العامّ نفسه مع قطع النظر عن تعلّق الأحكام؟

كلام صاحب الكفایة فی ذلك

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأوّل، حیث قال:

ثمّ الظاهر أنّ ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقی والمجموعی والبدلی إنّما هو باختلاف كیفیّة تعلّق الأحكام به وإلّا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد، وهو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه، غایة الأمر أنّ تعلّق الحكم به تارةً بنحو یكون كلّ فرد موضوعاً علی حدة للحكم، واخری بنحو یكون الجمیع موضوعاً واحداً بحیث لو أخلّ بإكرام واحد فی «أكرم كلّ فقیه» مثلًا لما امتثل أصلًا، بخلاف الصورة الاولی، فإنّه أطاع وعصی، وثالثةً بنحو یكون كلّ واحد موضوعاً علی البدل بحیث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل كما یظهر لمن أمعن النظر وتأمّل[۳۰۶]، إنتهی.

ثمّ أورد على نفسه إشكالًا فى الحاشية وأجاب عنه بقوله:

إن قلت: كيف ذلك ولكلّ منها لفظ غير ما للآخر مثل «أىّ رجل» للبدلى، و «كلّ رجل» للاستغراقى؟

قلت: نعم، ولكنّه لا يقتضـى أن تكون هـذه الأقسام للعامّ بـدون ملاحظة اختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام، لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلّابهذه الملاحظة، فتأمّل جيّداً[۳۰۷].

ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يسمن ولا يُغنى من جوع، لأنّه صرف دعوى بلا دليل.

الحقّ فى المسألة

فالحقّ أنّ ما ذكر للعامّ من الأقسام ثابت لنفسه حتّى فى المرتبـة السابقة على تعلّق الأحكام، لأنّ العرف يحكم بأنّ «كلّ عالم» ظاهر فى العموم الاستغراقى، و «مجموع العلماء» فى المجموعى، و «أىّ عالم شئت» فى البدلى وإن لم يتعلّق بها حكم.

ويؤيّده قوله تعالى عن لسان موسـى عليه السـلام: «أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ»[۳۰۸] حيث اسـتعملت كلمـة «أىّ» فى البدليّة بنحو الحقيقة بدون أن يتعلّق بها حكم إنشائى، مع أنّ كلمة «الأحكام» فى الكفاية ظاهرة فى الأحكام الإنشائيّة.

والحاصل: أنّ العامّ على ثلاثة أقسام حتّى فى الرتبة المتقدّمة على تعلّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۹

الحكم، لكنّه لا ينافى أن يستعمل كلّ قسم مكان الآخر مجازاً، أو يكون بعض الألفاظ مشتركاً بين الأقسام الثلاثة أو بين قسمين منها.

فى تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى

البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى

يستفاد من كلمات بعض الأكابر- منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّ المطلق ينقسم إلى شـمولى وبدلى، وربما يمثّل للأوّل بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۳۰۹] حيث تستفاد منه حلّيّة جميع مصاديق البيع، وللثانى ب «أعتق رقبة» حيث يكفى لامتثاله عتق رقبة واحدة.

وفيه: أنّ البدليّة والشمول لا يستندان إلى الإطلاق.

أمّا البدليّة فى مثل «أعتق رقبة» فلأنّها مستندة إلى حكم العقل بأنّ «الطبيعة توجد بوجود فرد واحد»[۳۱۰].

توضيح ذلك: أنّ للعقل حكمين: أحدهما محقّق للإطلاق، وهو حكمه عند تماميّة مقدّمات الحكمة بأنّ تمام ما له الدخل فى موضوع الحكم ما ذكره المولى ولا دخل لغيره فيه، ثانيهما محقّق للبدليّة، وهو حكمه بأنّ «الماهيّة توجد بوجود فرد ما».

فالبدليّة أمر لا يستند إلى ما يستند إليه الإطلاق.

إن قلت: لا ريب فى تأكيد المطلق بالعامّ البدلى فيما إذا قال المولى: «جئنى برجل أىّ رجل شئت»، والدليل على كونه تأكيداً أنّ حذفه لم يخلّ بالمعنى، فلا محالة يكون مؤكّداً لكلمة «رجل».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۰

فلو لم يدلّ كلمة «رجل» فى هذه الجملة على البدليّة فكيف يمكن تأكيدها بالعامّ البدلى؟

قلت: إنّا لا نسـلّم أن تكون كلمـة «أىّ رجل» تأكيداً فى هذه الجملة، فإنّ عدم الاحتياج إلى كلمة لا تلازم كونها تأكيداً دائماً، بل لابدّ فى المؤكِّد- بالكسـر- أن لا- يزيـد معنـاه على معنى المؤكَّد- بالفتـح- والمقـام ليس كـذلك، لأنّ جملـة «جئنى برجل» تـدلّ بمعونة مقدّمات الحكمـة على أنّ تمـام الموضوع لأمر المولى هو المجىء برجل، وأمّا مفاد «أىّ رجل شـئت» فهو ما تقتضـيه قاعـدة «الماهيّة توجـد بوجود فرد ما»، فهو تأييـد لهـذه القاعـدة العقليّة وبيان لفظى لها، فإنّها وإن لم تفتقر إلى البيان، إلّاأنّ المولى إذا أشعر بأنّ العبد ربما يغفل عنها يبيّنها فى قالب الألفاظ والعبارات.

وأمّا الشمول فی مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» فلا لفظ فی هذه الجملة یصلح لإفادته، فإنّ اللام تفید الجنس، وکلمة «البیع» تدلّ علی الماهیّة، بل لا یمکن الجمع بین الإطلاق والشمول، لأنّ الإطلاق یفید أنّ تمام مراد المولی هو الماهیّة، والشمول ناظر إلی الأفراد، ولا ریب فی تحقّق المغایرة بین الماهیّة والأفراد.

منشأ الفرق بین الإطلاق الشمولی والبدلی

فعلی هذا ما هو الفارق بین «أعتق الرقبة» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» حیث یکفی فی الأوّل عتق رقبة واحدة، ویستفاد من الثانی صحّة جمیع ما یصدق علیه البیع، بحیث نتمسّک للحکم بصحّة المعاطاة والنسیئة وعدم اعتبار العربیّة بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»، بل قد نجد هذا الفرق فی موضوع واحد، مثل «الصلاة واجبة» و «الصلاة معراج المؤمن» حیث یتحقّق الامتثال فی الأوّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۱

بإتیان فرد واحد من الصلاة، ویدلّ الثانی علی معراجیّة جمیع مصادیقها، فما هو منشأ الفرق بینهما؟

أقول: الموضوع فی جمیع هذه الجمل لا یدلّ علی أزید من الطبیعة والماهیّة، لکنّ الطبیعة إذا وقعت موضوعاً لحکم تکلیفی وجوبی أو ندبی فالمطلوب هو إیجادها، وحیث إنّ العقل یحکم بأنّها توجد بوجود فرد ما فلا محالة یتحقّق الامتثال بإتیان فرد واحد کما تقدّم، فیکفی عتق رقبة واحدة والإتیان بفرد واحد من الصلاة فی امتثال «أعتق الرقبة» و «الصلاة واجبة».

بل قد تکون قرینة اخری علی إرادة فرد واحد فی غیر موارد الحکم التکلیفی، کما إذا قلت: «جاءنی الرجل» وکان اللام للجنس لا للعهد[۳۱۱]، فإنّا نعلم من الخارج عدم مجیء جمیع الرجال إلی بیتک، فلا محالة کان المراد مجیء فرد واحد منهم.

وأمّا إذا لم تکن موضوعاً لحکم تکلیفی ولا قامت قرینة اخری علی إرادة فرد واحد، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» و «الصلاة معراج المؤمن» کان کلّ فرد من أفراد الماهیّة محکوماً بالحکم الذی تشتمل علیه الجملة، لأنّ الحکم وإن تعلّق بالماهیّة إلّاأنّها توجد فی ضمن کلّ فرد من أفرادها.

وبالجملة: قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» یکون بمعنی «أحلّ اللَّه طبیعة البیع» وجملة «الصلاة معراج المؤمن» تکون بمعنی «ماهیّة الصلاة معراج المؤمن»، لکنّا نفسّر «البیع» فی الأوّل بقولنا: سواء تحقّق بالصیغة العربیّة أو الفارسیّة أو بالمعاطاة ونفسّر «الصلاة» فی الثانی بقولنا: سواء تحقّقت فی ضمن الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط الصادرة عن القادر المختار أو فی ضمن الصلاة الواجدة لبعض الأجزاء والشرائط الصادرة عن العاجز عن بعضها الآخر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۲

إشکال ودفع

أمّا الإشکال: فهو أنّه لیس لنا لفظ یدلّ علی العموم بحیث یستغنی عن التشبّث بمقدّمات الحکمة، فإنّ الألفاظ الدالّة علی العموم کلفظة «الکلّ» وأمثالها تابعة لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً فالکلّ یدلّ[۳۱۲] علی تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقیّداً فهو یدلّ علی تمام أفراد المقیّد، والمفروض أنّ مدخول الکلّ لیس موضوعاً للمعنی المطلق، کما أنّه لیس موضوعاً للمعنی المقیّد، بل هو موضوع للطبیعة المهملة الغیر الآبیة عن الإطلاق والتقیید، فحینئذٍ قول المتکلّم: «کلّ عالم» لا یدلّ علی تمام أفراد العالم إلّاإذا احرز کون العالم الذی دخل علیه لفظ الکلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه یمکن أن یکون المدخول هو العالم العادل مثلًا، فیکون لفظ الکلّ دالّاً علی تمام أفراد ذلک المقیّد، ولذا لو صرّح بهذا القید لم یکن تجوّزاً أصلًا، لا فی لفظ العالم ولا فی لفظ الکلّ، وهو واضح، وأمّا النکرة فی سیاق النفی وما فی حکمها فلا یقتضی وضع اللفظ إلّا نفی الطبیعة المهملة، وهی تجامع مع المقیّدة کما أنّها تجامع مع المطلقة، والمحرز لکون الطبیعة المدخولة للنفی هی المطلقة لا المقیّدة لیس إلّامقدّمات الحکمة، کما أنّ المحرز لکون الطبیعة المدخولة للفظ الکلّ

مطلقة لیس إلّاتلک المقدّمات، إذ بدونها یردّد الأمر بین أن یکون النفی وارداً علی المطلق وأن یکون وارداً علی المقیّد.

وأمّا الدفع: فأجاب عنه المحقّق الحائری رحمه الله بقوله:

إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفی أو اللفظ الدالّ علی العموم کون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۳

ذلک المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا ـ أنّه اخذ معرّفاً لما یکون هو المورد، ولا إشکال فی أنّ ورود الکلّ علی نفس مفهوم لفظ العالم مثلًا یقتضی استیعاب تمام الأفراد، کما أنّه لا إشکال فی أنّ ورود النفی علیه یقتضی نفی تمام الأفراد.

نعم، یمکن کون الرجل فی قولنا: «لا رجل فی الدار» معرّفاً لفرد خاصّ منه ویکون النفی وارداً علیه، ولکن هذا خلاف ظاهر القضیّة، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفی. فی افتقار العامّ إلی مقدّمات الحکمة

ومحصّل الکلام: أنّه لا شکّ فی أنّ قولنا: «کلّ رجل» وقولنا: «لا رجل» یفیدان العموم من دون احتیاج إلی مقدّمات الحکمة[۳۱۳]، والسرّ فی ذلک ما قلنا، ولو لا ـ ذلک لما دلّ قولنا: «أکرم العالم مطلقاً» أیضاً علی الإطلاق، إذ الإطلاق أیضاً وارد علی مفهوم لفظ «العالم»، والمفروض أنّه مهملة یجتمع مع المقیّد، ولذا لو قال: «أکرم العالم العادل مطلقاً» لم یکن تجوّزاً قطّ، ولا شبهة فی أنّ العرف والعقلاء لا یقفون عند سماع هذا الکلام ولا یطلبون مقدّمات الحکمة فی مفهوم لفظ «العالم» الذی ورد الإطلاق علیه، ولعلّ هذا من شدّة وضوحه خفی علی بعض الأساتید، فتدبّر فیما ذکرنا[۳۱۴]، إنتهی ملخّصاً.

نقد کلام المحقّق الحائری رحمه الله

وفیه: أنّ قوله: «الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفی أو اللفظ الدالّ علی العموم کون ذلک المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما» صحیح لا غبار علیه، لکنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۴

البحث فی ذلک المفهوم الذی جعل مورداً لأحدهما هل هو مطلق أو مقیّد؟

وبعبارة اخری: إذا قال المولی: «أکرم کلّ عالم» یتوقّف دلالته علی وجوب إکرام کلّ عالم سواء کان عادلًا أم فاسقاً علی إثبات أمرین:

أ- أن یکون نفس مفهوم لفظ «العالم» مدخولًا للفظة «کلّ» لا مفهوم العالم العادل.

ب- أن یکون ما دخل علیه لفظة «کلّ» موضوعاً بالأصالة لا معرّفاً لما هو الموضوع.

وما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله لا یثبت إلّاالأمر الثانی، والمستشکل یدّعی الافتقار إلی مقدّمات الحکمة لإثبات الأمر الأوّل.

الحقّ فی الجواب[۳۱۵] عن الإشکال

وینبغی أن یجاب عنه بما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله، وهو أنّ مورد الإطلاق غیر مورد العموم، فإنّ مورد الإطلاق ما إذا تعلّق الحکم بالطبیعة من دون أن یکون ناظراً إلی الأفراد کما تقدّم، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحکم بأفراد الطبیعة، ولو شککنا فی أنّ المولی هل أراد استیعاب أفراد نفس طبیعة العالم فی قوله: «أکرم کلّ عالم» أو استیعاب أفراد العالم العادل فعندنا أصل عقلائی باسم «أصالة عدم الخطأ» لرفع الشکّ وإثبات أنّ مراده هو الأوّل، فیجب علی العبد إکرام کلّ من هو مصداق طبیعة العالم، سواء کان عادلًا أو فاسقاً، کما نتمسّک بها أیضاً فیما إذا قال المولی مکان «أکرم کلّ عالم»:

«أکرم زیداً وعمراً وبکراً» وعلمنا أنّ خالداً أیضاً من العلماء واحتملنا أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۵

المولى خطأ فى عدم ذكره فى زمرة من أوجب إكرامهم، فكما أنّ أصالة عدم الخطأ هو المرجع فى رفع احتمال النقيصة فى هذا الكلام الذى ذكر المولى فيه كلّ فرد فرد من العلماء تفصيلًا إلّاواحداً منهم، فكذلك فيما إذا ذكرهم إجمالًا بقوله: «أكرم كلّ عالم»، وإن كان ثمرة جريان أصالة عدم الخطأ فى الأوّل عدم شمول الحكم لمورد الشكّ وفى الثانى شموله له.

وبالجملة: مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة، والمرجع فى موارد الشكّ فى التقييد مقدّمات الحكمة، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة، والمرجع فى موارد الشكّ فى دخل قيد فى مدخول ألفاظ العموم يضيّق دائرته هو أصالة عدم الخطأ.

والحاصل: أنّ ألفاظ العموم بنفسها تدلّ على استغراق أفراد الطبيعة من دون حاجة إلى التمسّك بالإطلاق.

ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، فإنّك إذا تفحّصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات لا تجد مورداً يتوقّف فيه العرف فى استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم فى مقام البيان كما يتوقّفون فى المطلقات إلى ما شاء اللّٰه[۳۱۶].

هذا ما أفاده الإمام رحمه الله مع توضيح منّا، وهو كلام متين.

ولايبعد أن يكون هذا مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله:

كما لا ينافى دلالة مثل لفظ «كلّ» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة، نعم، لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها[۳۱۷]، إنتهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۷

فى ألفاظ العموم

الفصل الثانى فى ألفاظ العموم

اشارة

اعلم أنّهم ذكروا للعموم ألفاظاً:

۱- لفظة «كلّ» وما فى معناها، ولا إشكال فى دلالتها بالوضع على عموم مدخولها كما تقدّم.

۲- النكرة الواقعة فى سياق النفى.

ولايخفى عليك أنّ البحث لا يختصّ بالنكرة، بل يعمّ اسم الجنس أيضاً، والفرق بينهما أنّ اسم الجنس يدلّ على نفس الطبيعة والنكرة على الطبيعة المقيّدة بقيد الوحدة.

ولا- يختصّ النزاع بالنفى أيضاً، بل يعمّ النهى[۳۱۸]، سيّما بناءً على كون الأمر بمعنى طلب الفعل والنهى بمعنى طلب تركه[۳۱۹]، لاشتراكه حينئذٍ مع النفى فيما ذكروه ملاكاً للدلالة على العموم، وهو قاعدة «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها»، ولأجل ذلك تمسّكوا بهذه القاعدة هاهنا لإثبات دلالة النكرة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۸

الواقعة فى سياق النفى على العموم، كما تمسّكوا بها فى النواهى لإثبات اقتضاء النهى ترك جميع الأفراد[۳۲۰].

فالبحث يعمّ الأقسام الأربعة، لكنّا نعبّر فى طىّ المباحث لأجل التسهيل بالنكرة الواقعة فى سياق النفى فقط كما هو المتداول بينهم، فنقول:

لا- إشكال ولا خلاف بينهم فى عدم دلالتها على العموم وضعاً، بخلاف لفظة «كلّ» حيث إنّها تدلّ عليه بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، ضرورة أنّ قولنا: «ليس رجل فى الدار» لا يشتمل على لفظ يصلح لإفادة العموم، فإنّ «ليس» من أدوات النفى، و «رجل» لا يدلّ إلّاعلى

الطبیعة، وتنوینه یفید الوحدة، وعدم دلالة «فی الدار» علی العموم واضحة، ولیس للمجموع سوی وضع مفرداته وضع علی حدة للعموم، إذ لم یدّع أحد ذلک ولم نجد فی معاجم اللغة شاهداً علیه.

منشأ استفادة العموم من النکرة فی سیاق النفی

فذهب بعضهم إلی دلالتها علیه عقلًا، ولأجل ذلک قالوا: العموم قد یکون لفظیّاً وقد یکون عقلیّاً، ثمّ مثّلوا للأوّل بلفظة «کلّ» وللثانی بالنکرة الواقعة فی سیاق النفی، کما فی کلام المحقّق الحائری رحمه الله[۳۲۱].

ومرادهم بالعموم العقلی هو العموم بملاک القاعدة المشار إلیها آنفاً، أعنی «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع مصادیقها».

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: ربما عدّ من الألفاظ الدالّة علی العموم النکرة فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۹

سیاق النفی أو النهی، ودلالتها علیه لا ینبغی أن ینکر عقلًا، لضرورة أنّه لا یکاد یکون طبیعة معدومة إلّاإذا لم یکن فرد منها بموجود، وإلّا کانت موجودة[۳۲۲]، إنتهی.

وقد عرفت المناقشة فیه، فإنّ انعدام الطبیعة لا یتوقّف عقلًا علی انعدام جمیع أفرادها، بل تنعدم بانعدام فرد واحد، کما توجد بوجوده، وقد تقدّم البحث عنه مفصّلًا[۳۲۳].

المختار فی المسألة

والحقّ أن یقال: إنّ الحاکم بدلالتها علی العموم هو العرف لا العقل، فإنّ الطبیعة وإن کانت تنعدم بانعدام بعض أفرادها عقلًا، إلّاأنّها لا تکاد تکون معدومة عرفاً إلّاإذا انعدم جمیع مصادیقها.

نعم، العرف یوافق العقل فی الحکم بأنّها توجد بوجود فرد ما.

فهذه القاعدة فی ناحیة وجود الطبیعة عقلیّة وعرفیّة، ولیست فی ناحیة عدمها إلّاعرفیّة.

ولا- یخفی علیک أنّ هذا الحکم العرفی لا یرتبط بالتبادر، فإنّک قد عرفت عدم انسباق العموم من لفظ النکرة فی سیاق النفی إلی أذهان أهل العرف، فحکمهم بإفادتها العموم مستند إلی نفس قاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها»، فالنزاع بیننا وبین مثل المحقّق الخراسانی رحمه الله إنّما هو فی کون هذه القاعدة عرفیّة أو عقلیّة بعد الاتّفاق علی أنّ دلالتها علی العموم مستندة إلیها لا إلی الوضع والتبادر من اللفظ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۰

والحاصل: أنّ النکرة الواقعة فی سیاق النفی تفید العموم عرفاً وإن لم تدلّ علیه وضعاً ولا عقلًا.

احتیاجها فی الدلالة علی العموم إلی الإطلاق

لکن دلالتها علیه تتوقّف علی جریان مقدّمات الحکمة، کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث قال:

لکن لا یخفی أنّها تفیده إذا اخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقیید، وإلّا فسلبها لا یقتضی إلّااستیعاب السلب لما ارید منها یقیناً لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من أفرادها، وهذا لا ینافی کو ن دلالتها علیه عقلیّة، فإنّها بالإضافة إلی أفراد ما یراد منها لا الأفراد التی تصلح لانطباقها علیها[۳۲۴]، إنتهی.

إن قلت: ما الفرق بین الألفاظ الموضوعة للعموم کلفظة «کلّ» وبین النکرة الواقعة فی سیاق النفی، حیث ذهبتم فی الأوّل إلی عدم احتیاجه فی إفادة العموم إلی الإطلاق وفی الثانی إلی احتیاجه إلیه؟

قلت: قد عرفت أنّ لفظة «کلّ» موضوعة للعموم، فهی بلفظها ناظرة إلی أفراد الطبیعة، لا إلیها نفسها، ونتمسّک لرفع احتمال دخل قید فیها بأصالة عدم الخطأ من دون أن نفتقر إلی التمسّک بالإطلاق الذی مورده ما إذا تعلّق الحکم بنفس الطبیعة کما تقدّم تفصیله فی کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

وأمّا النکرة أو اسم الجنس فی سیاق النفی أو النهی فلا لفظ فیهما یدلّ علی العموم واستغراق الأفراد، فإنّ «لا» فی قولنا: «لا رجل فی الدار» تدلّ علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۱

النفی، و «رجل» علی نفس طبیعة الرجل، وفی «الدار» علی الظرفیّة، فلیس لنا لفظ ناظر إلی الأفراد والکثرات.

وکذلک قاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها» فإنّها- سواء کانت قاعدة عقلیّة کما علیه صاحب الکفایة، أو عرفیّة کما هو الحقّ المختار- ناظرة أیضاً إلی الطبیعة کما لا یخفی.

فإذا قال المتکلّم: «لیس رجل فی الدار» وشککنا فی أنّه أراد طبیعة الرجل أو الرجل العالم فلابدّ أوّلًا من إثبات إطلاق کلمة «رجل» من طریق کون المتکلّم حکیماً وفی مقام بیان جمیع ما له دخل فی مراده وعدم قیام قرینة علی تقییده وعدم تحقّق قدر متیقّن فی مقام التخاطب، کلّ ذلک لکی یثبت أنّ المنفیّ هو طبیعة الرجل المطلقة[۳۲۵]، ثمّ بعد ذلک نتمسّک بقاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها» لکی یثبت العموم.

ولا فرق فی ذلک بین الطبیعة المنفیّة والمنهیّ عنها، وإن کان الأمر فی النهی أظهر، فإنّه إذا قال: «لا تشرب الخمر» نشکّ طبعاً فی أنّه هل کان فی مقام بیان تمام متعلّق حکمه، أو کان بصدد إشارة إجمالیّة إلی الحکم من دون تحدید موضوعه بجمیع حدوده وثغوره مثل آیة «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۳۲۶]، فلابدّ لاستفادة حرمة مطلق الخمر منه من إحراز تحقّق مقدّمات الحکمة.

والحاصل: أنّ مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحکم بالطبیعة لا بالأفراد، فلا مجال لإجرائه فی العمومات المستفادة من لفظة «کلّ» وامثالها، بل المرجع عند احتمال التقیید فیها أصالة عدم الخطأ، بخلاف النکرة الواقعة فی سیاق النفی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۲

أو النهی، فإنّ النفی أو النهی فیها ورد علی الطبیعة، وموضوع القاعدة العقلیّة أو العرفیّة التی یستند العموم إلیها أیضاً هو الطبیعة، فلابدّ لإثبات العموم فیها من إحراز الإطلاق لکی یثبت أنّ صغری قاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها» هی الطبیعة المطلقة لا المقیّدة[۳۲۷].

۳- المحلّی باللام، مفرداً کان أو جمعاً:

واختلفوا فیه علی ثلاثة أقوال: أ- دلالته علی العموم مطلقاً، کما یستفاد من بعض الکلمات، ب- عدم دلالته علیه کذلک، واختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله، ج- التفصیل بین الجمع والمفرد، فیدلّ الأوّل دون الثانی، وهو المشهور.

فلابدّ من البحث فی مقامین:

المقام الأوّل: فی المفرد المعرّف باللام

والحقّ أنّه لا یقتضی العموم، لعدم اقتضائه وضع «ال» ولا مدخولها، أمّا «ال» فلأنّها تفید تعریف الجنس[۳۲۸] تارةً، والعهد الذهنی[۳۲۹] أو الذکری[۳۳۰] اخری، وتکون للتزیین[۳۳۱] ثالثة، ولا أثر لوضعها للعموم فی معاجم اللغة ولو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۳

بنحو المشترک اللفظی.

وأمّا مدخولها فلأنّه وضع لنفس الطبیعة والماهیّة.

ولا وضع للمجموع المرکّب منهما، لأنّه وإن لم یمتنع ثبوتاً، إلّاأنّ الدلیل علی خلافه إثباتاً، لأنّه لو وضع بنحو المجموع للعموم لتبادر

من لفظ «الإنسان» إلى الذهن عين ما يتبادر من لفظ «كلّ إنسان»، ولكان قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بمعنى «أحلّ اللّه كلّ بيع»، مع أنّ العرف يحكم بوجود الفرق بينهما من حيث المعنى، فإنّ الحكم تعلّق بنفس الطبيعة فى الأوّل وبأفرادها فى الثانى.

على أنّ وضع المفرد المحلّى باللام للعموم يستلزم اختصاص أصالة الإطلاق بالأسماء الخالية من «ال»[۳۳۲] مع أنّ أكثر الموارد التى تمسّك الفقهاء والاصوليّون فيها بأصالة الإطلاق هو المفرد المحلّى باللام.

إن قلت: كلّ ذلك يقتضى منع دلالته على العموم لفظاً فلماذا لم يدلّ عليه إذا اقتضته مقدّمات الحكمة، فإنّ المطلق تارةً يكون شموليّاً واخرى بدليّاً كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله.

قلت: أوّلًا: قد عرفت المناقشة فى تقسيمه إلى شمولى وبدلى[۳۳۳].

وثانياً: سلّمنا صحّة هذا التقسيم، إلّاأنّ القائل بالشمول فى طائفة من المطلقات لا يريد به العموم، وإلّا لما أنكر المحقّق الخراسانى رحمه الله دلالة المحلّى باللام على العموم[۳۳۴] مع ذهابه إلى أنّ الإطلاق فى مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۴

شموليّاً.

والحاصل: أنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم، لأنّ العرف يفهم من

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» غير ما يفهم من «أحلّ اللّه كلّ بيع».

المقام الثانى: فى الجمع المحلّى باللام.

كلام صاحب الكفاية فيه

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أنكر دلالة المحلّى باللام على العموم سواء كان مفرداً أو جمعاً، واستدلّ فى كليهما بعين ما قدّمناه فى المفرد المعرّف، من عدم وضع اللام للعموم ولا مدخوله[۳۳۵] ولا وضع آخر للمركّب منهما.

نقد كلامه بالنسبة إلى الجمع

وبرهانه وإن كان تامّياً بالنسبة إلى المفرد إلّاأنّه مخدوش بلحاظ الجمع، لأنّ العرف يفهم العموم من مثل «أكرم العلماء» دون «أكرم العالم»، وهذا كاشف عن وضع الجمع المعرّف باللام للعموم، فلا نسلّم عدم وضع ثالث للمركّب، نعم، لا وضع لكلّ واحد من مصاديقه، بل وضع عنوان «الجمع المحلّى باللام» للعموم، فينطبق على كلّ واحد من مصاديقه، مثل «العلماء» و «البيوع» و «الرجال» و ....

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۵

هل العموم المستفاد منه يكون مجموعيّاً أو استغراقيّاً؟

ثمّ إنّه ربما يقال بكون عمومه مجموعيّاً، لأنّ الجمع يقتضى نحو ارتباط وانسجام بين أفراده، واللام الداخل عليه لا يخالفه فى ذلك، وإن خالفه فى دلالته على أقلّ من تمام أفراده من المراتب الكثيرة للجمع، لما عرفت من وضع المجموع المركّب من اللام ومدخوله للعموم ولا يطلق على سائر مراتب الجمع إلّا بنحو من العناية والتجوّز.

وفيه: أنّ الجمع لو اقتضى الارتباط بين أفراده لكان كذلك فى جميع موارده، سواء كان محلّى باللام أو مضافاً أو مجرّداً، فلو قال المولى: «أكرم علماء البلد» أو قال: «جئنى برجال» فأكرم العبد تمام علماء البلد إلّاواحداً منهم فى المثال الأوّل وجاء برجلين فى المثال الثانى لما امتثل أصلًا، مع أنّ العرف يحكم بأنّه أطاع بالنسبة إلى ما وافقه وعصى بالنسبة إلى ما خالفه، وكذلك الأمر فى المعرّف

باللام، فإنّه إذا قال: «أكرم العلماء» فأكرم العبد تسعة منهم وفرضنا كونهم عشرة، فالعرف يحكم بأنّه أطاع وعصى.

والحاصل: أنّ العموم المستفاد من الجمع المحلّى باللام استغراقى، لأنّه يتبادر منه عرفاً ولا شاهد على أنّ الجمع يقتضى الانسجام والارتباط بين أفراده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۷

فى حجّيّة العامّ المخصّص فى الباقى

الفصل الثالثفى حجّيّة العامّ المخصّص فى الباقى

اشارة

لا إشكال فى جريان أصالة العموم فيما إذا شكّ فى أصل التخصيص، لكنّهم اختلفوا فى جريانها فيما إذا خصّص بمتّصل أو منفصل وشكّ فى التخصيص الزائد.

فذهب بعضهم إلى جواز التمسّك بها مطلقاً، وبعضهم إلى عدمه كذلك، وفصّل ثالث بين ما إذا كان المخصّص المعلوم متّصلًا أو منفصلًا، فيجوز فى الأوّل دون الثانى.

ومنشأ هذا النزاع أنّ التخصيص هل هو كاشف عن التجوّز فى العامّ أم لا؟

لأنّ من قال بعدم حجّيّته فى الباقى استدلّ عليه بأنّ التخصيص يستلزم المجازيّة، والمجازات التى يحتمل استعمال العامّ فيها متعدّدة ولا مرجّح يعيّن أحدها.

ومن قال بحجّيّته فيه ذهب إلى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ العامّ المخصّص استعمل فى عمومه، إذ التخصيص يوجب التصرّف فى الإرادة الجدّيّة لا الاستعماليّة.

ومن فصّل ذهب إلى أنّ التخصيص بالمنفصل يستلزم المجازيّة دون المتّصل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۸

حقيقة المجاز

وبيان الحق فى المسألة يتوقّف على ذكر مقدّمة حول حقيقة المجاز، فنقول:

قد عرفت فى مبحث «استعمال اللفظ فى المعنى المجازى»[۳۳۶] أنّهم اختلفوا فى حقيقة المجاز على أقوال ثلاثة:

فذهب المشهور إلى أنّه عبارة عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

وخالفهم السكّاكى فى‌خصوص الاستعارة، حيث ذهب إلى أنّها لم تطلق على المشبّه إلّابعد ادّعاء دخوله فى جنس المشبّه به، فالاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له بادّعاء توسعته بحيث يصدق على المعنى المجازى، فللأسد مثلًا أفراد حقيقيّة وادّعائيّة.

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهانى صاحب كتاب «وقاية الأذهان» من تعميم ما أفاده السكّاكى بحيث يعمّ المجاز المرسل، وتبعه فى ذلك تلميذه المحقّق العلّامة قائد الثورة الإسلاميّة سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فالمجاز استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى، سواء كان استعارة أم مجازاً مرسلًا[۳۳۷]، لكن لا بادّعاء توسعة ما وضع له كما ذهب إليه السكّاكى، ضرورة عدم إمكان التوسعة فى مثل «زيد حاتم»، فإنّ «حاتم» علم شخص، وليس له مفهوم كلّى لكى يدّعى توسعته بحيث يعمّ زيداً لأجل شباهته به فى الجود، ولا يمكن ادّعاء كونه بمعنى «من له الجود» بانسلاخه من العلميّة والجزئيّة بعدما سمّاه أبوه «حاتماً» حين ولادته من دون أن يخطر بباله أن يصير فى المستقبل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۷۹

جواداً مشهوراً بین الناس.

علی أنّه کرّ علی ما فرّ، فإنّ السکّاکی لأجل التحفّظ علی ظرائف المجازات عدل عن مذهب المشهور إلی القول بکون الاستعارهٔ استعمال اللفظ فیما وضع له، مع أنّ إطلاق «حاتم» علی «من له الجود» استعمال له فی غیر ما وضع له کما لا یخفی.

بل یمکن أن یناقش فی کلامه بالنسبهٔ إلی أسماء الأجناس أیضاً، فإنّا لو فرضنا توسعهٔ معنی «الأسد» مثلًا بحیث یکون له أفراد ادّعائیّهٔ کما له أفراد حقیقیّهٔ لکان إطلاقه علی هذا المعنی الادّعائی استعمالًا له فی غیر ما وضع له، لأنّ ما وضع له هو الماهیّهٔ المنطبقهٔ علی خصوص الأفراد الحقیقیّهٔ، فالتزم السکّاکی بمقالهٔ المشهور من حیث لا یشعر.

فالحقّ أن یقال: لیس المجاز إبدال لفظ بلفظ آخر کما ذهب إلیه المشهور، ولا تصرّفاً فی معنی اللفظ کما علیه السکّاکی، بل تصرّفاً وادّعاءً فی الانطباق والهوهویّهٔ، فإذا قلنا: «زید حاتم» أو «زید أسد» استعمل کلّ من الموضوع والمحمول فی معناه الحقیقی، لکنّ الحمل والحکم بالاتّحاد بینهما أمر ادّعائی.

وإذا قلنا: «رأیت أسداً یرمی» کان الادّعاء فی انطباق «أسد» علی الرجل الشجاع الذی رآه المتکلّم من دون أن یتصرّف فی معنی «الأسد» أصلًا.

فعلی هذا لا فرق بین المجاز فی الکلمهٔ والمجاز فی الإسناد فی أنّهما عبارهٔ عن کون الحمل والانطباق فیهما ادّعائیّاً.

هل التخصیص یستلزم المجازیّهٔ؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لاینبغی ا لقول بمجازیّهٔ العامّ المخصّص بناءً علی ما اخترناه فی حقیقهٔ المجاز، لأنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا تکرم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۸۰

الفسّاق من العلماء» فلا- توجیه للمجازیّهٔ إلّاباّدعاء خروج العالم الفاسق عن تحت العامّ موضوعاً، فکما أنّا نحکم ادّعاءً أنّ الرجل الشجاع حیوان مفترس فیما إذا قلنا: «رأیت أسداً یرمی» کذلک نحکم ادّعاءً فی المقام بأنّ العالم الفاسق لیس بعالم.

وهو خلاف الوجدان، فإنّا حینما نلاحظ العامّ والخاصّ المتقدّمین نفهم منهما أنّ «العلماء» عند المولی علی فریقین: عدول وفسّاق، من دون أن یفرض خروج الفریق الثانی عن تحت عنوان «العلماء»، لکنّه أخرجهم من الحکم بوجوب الإکرام، فالتخصیص خروج حکمی لا موضوعی، وهذا هو الفارق بینه وبین الحکومهٔ.

إنّما الکلام فی مجازیّهٔ العامّ المخصّص بناءً علی مذهب المشهور من کون المجاز استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له.

کلام صاحب الکفایهٔ فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لا یصدق التخصیص علی التخصیص بالمتّصل أصلًا، إذ لیس لنا حکم عامّ ارید تضییق دائرته بالاستثناء ونحوه، بل إطلاق التخصیص علیه إنّما هو من قبیل «ضیّق فم الرکیّهٔ»[۳۳۸].

سلّمنا انطباق عنوان التخصیص علیه، لکنّه لا- یستلزم التجوّز، لأنّا إذا قلنا: «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فلو کان استعمال «العلماء» مجازاً لکان بمعنی «العلماء العدول» وحینئذٍ لا یصحّ استثناء فسّاقهم إلّابنحو الاستثناء المنقطع کما لا یخفی، فلابدّ من القول باستعمال لفظ «العلماء» فی معناه الحقیقی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۲۸۱

العامّ لکی یصحّ ورود الاستثناء علیه.

وأمّا التخصيص بالمنفصل فربما استدلّوا على استلزامه التجوّز بأنّ اللفظ الموضوع للعموم استعمل فى غير ما وضع له، أعنى خصوص غير مورد المخصّص، إذ لو أراد معناه بعمومه لاستلزم أن ينقلب المخصّص ناسخاً، لأنّ الفرق بين التخصيص والنسخ أنّ التخصيص عبارة عن إخراج مورد المخصّص عن حكم العامّ من أوّل الأمر بحيث لا يعمّه حكمه فى زمان من الأزمنة أصلًا، والنسخ عبارة عن قطع استمرار الحكم فى الزمن الثانى بعدما كان ثابتاً فى الزمن الأوّل.

نقد القول بالمجازيّة

والحقّ فى ردّه ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ لنا إرادةً استعماليّةً وجدّيّة، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل منفصل: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» نستكشف أنّ مراده الجدّى من الدليل العامّ مغاير لمراده الاستعمالى، لأنّه استعمله فى جميع العلماء ومراده الجدّى خصوص العلماء الذين لم يتّصفوا بالفسق، فأين استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كى تصحّ دعوى المجازيّة؟

إن قلت: كان المولى قادراً على تفهيم جميع مقصده بدليل واحد، كأن يقول:

«أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق» والإتيان بالدليل العامّ مع علمه بأنّه سيخصّصه إغراء بالجهل، لأنّ العبد يتخيّل أنّ إرادته الجدّيّة تعلّقت بإكرام جميع العلماء، فإذا ورد المخصّص علم أنّ مراده الجدّى غير مراده الاستعمالى، فما فائدة هذا النحو من المحاورة؟

قلت: إنّ الشارع المقدّس سلك فى التفهيم والتفهّم وكذا فى التقنين طريقة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۲

العقلاء، ولا ريب فى أنّ طريقتهم فى مقام ضرب القانون توجيه الحكم إلى‌موضوع عامّ ثمّ استثناء ما تقتضى المصلحة إخراجه من ذلك القانون الكلّى.

نعم، إنّ العقلاء من البشر ربما كانوا يجهلون حين التقنين بموارد الاستثناء بل يعرفونها تدريجاً فى مقام العمل وتنفيذ القانون، بخلاف الشارع، فإنّه عالم بجميع موارد المصالح والمفاسد ولا تدريج فى علمه بالعمومات والمخصّصات، إلّا أنّ المصلحة قد تقتضى تأخير إبلاغ موارد الاستثناء، كما أنّها كانت تقتضى بيان الأحكام بالتدريج فى صدر الإسلام.

وبالجملة: العقلاء والشارع يشتركان فى أنّ طريقتهم فى مقام إعطاء القانون توجيه الأحكام إلى الموضوعات العامّة لتكون مرجعاً فى موارد الشكّ وحجّة على الموالى والعبيد، ثمّ العقلاء يخصّصون تلك القوانين بعد علمهم بموارد التخصيص، والشارع يخصّصها بعد حلول أوان بيان المخصّصات.

ولو لا سلوك الشارع مسلك العقلاء فى ذلك لحكم بالتناقض بين العامّ والخاصّ، ضرورة أنّ الموجبة الكلّيّة نقيض السالبة الجزئيّة كما قرّر فى المنطق، فلابدّ من الحكم بتناقض قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۳۳۹] مع قوله: «حَرَّمَ الرِّبَا»[۳۴۰] لو رأيناهما من منظر العقل وبحسب الموازين المنطقيّة.

لكنّ الذى يسهّل الخطب أنّ طريقة الشارع هى طريقة العقلاء الذين لا يرون العامّ والخاصّ متناقضين فى جوّ التقنين[۳۴۱]، بل يجمعون بينهما بالجمع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۳

الدلالى.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله بتوضيح منّا[۳۴۲].

وملخّصه: أنّ الإرادة الجدّيّة وإن تعلّقت بغير مورد المخصّص من سائر أفراد العامّ، إلّاأنّ الإرادة الاستعماليّة- وبعبارة اخرى- إرادة جعل القانون تعلّقت بالعامّ بعمومه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كان البعث إلى إكرام جميع العلماء، لكن لا لغرض الانبعاث إلى إكرام الجميع، بل البعث بالنسبة إلى إكرام عدولهم لأجل الانبعاث دون إكرام فسّاقهم، كما أنّ

البعث فی الأوامر الامتحانیّة لیس لغرض الانبعاث أصلًا.

ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وقد ناقش المحقّق النائینی رحمه الله فیما أفاده صاحب الکفایة بأنّ حقیقة الاستعمال لیس إلّاإلقاء المعنی بلفظه بحیث لا یکون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلی الألفاظ، بل هی مغفول عنها، وإنّما تکون الألفاظ قنطرة ومرآة إلی المعانی، ولیس للاستعمال إرادة مغایرة لإرادة المعنی الواقعی، فالمستعمل إن کان قد أراد المعانی الواقعة تحت الألفاظ فهو، وإلّا کان هازلًا. والحاصل: أنّ تفکیک الإرادة الاستعمالیّة عن الإرادة الواقعیّة ممّا لا محصّل له، بل العامّ قبل ورود التخصیص علیه وبعده یکون علی حدّ سواء فی تعلّق الإرادة به وأنّ هناک إرادة واحدة متعلّقة بمفاده، فهذا الوجه لیس بشیء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۸۴

بل التحقیق، هو أن یقال: إنّ کلّاً من أداة العموم ومدخولها لم یستعمل إلّا فی معناه، والتخصیص سواء کان بالمتّصل أو بالمنفصل لا یوجب المجازیّة، لا فی الأداة، ولا فی المدخول.

أمّا فی الأداة: فلأنّ الأداة لم توضع إلّاللدلالة علی استیعاب ما ینطبق علیه المدخول، وهذا لا یتفاوت الحال فیها بین سعة دائرة المدخول، أو ضیقه، فلا فرق بین أن یقال: «أکرم کلّ عالم» وبین أن یقال: «أکرم کلّ إنسان» فإنّ لفظة «کلّ» فی کلا المقامین إنّما تکون بمعنی واحد، مع أنّ الثانی أوسع من الأوّل، وذلک واضح.

وأمّا فی المدخول: فلأنّ المدخول لم یوضع إلّاللطبیعة المهملة المعرّاة عن کلّ خصوصیّة، فالعالم مثلًا لا یکون معناه إلّامن انکشف لدیه الشیء، من دون دخل العدالة والفسق والنحو والمنطق فیه أصلًا، فلو قیّد العالم بالعادل أو النحوی أو غیر ذلک من الخصوصیّات والأنواع لم یستلزم ذلک مجازاً فی لفظ العالم، لأنّه لم یرد من العالم إلّامعناه ولم یستعمل فی غیر من انکشف لدیه الشیء، والخصوصیّة إنّما استفیدت من دالّ آخر، وعلی هذا لا یفرق الحال بین أن یکون القید متّصلًا بالکلام أو منفصلًا، أو لم یذکر تقیید أصلًا لا متّصلًا ولا منفصلًا، ولکن کان المراد من العالم هو العالم العادل مثلًا، فإنّه فی جمیع ذلک لم یستعمل العالم إلّافی معناه، فمن أین تأتی المجازیّة؟ وأیّ لفظ لم یستعمل فی معناه؟ حتّی یتوهّم المجازیّة فیه[۳۴۳].

إنتهی کلامه ملخّصاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۸۵

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ویرد علی الفقرة الاولی من کلامه أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لم یلتزم بتغایر الإرادتین فی جمیع الموارد، لکی یرد علیه إشکال المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّک قد عرفت أنّ العامّ والخاصّ إذا وردا فی مقام الإخبار، کأن یقال: «ما جائنی من القوم أحد» و «جائنی من القوم زید» کانا متعارضین، ولا یصحّ اعتذار المتکلّم بأنّ مراده الجدّی من العامّ غیر زید.

بل التزم بتفکیک الإرادة الاستعمالیّة عن الجدّیّة فی خصوص مقام التقنین، وهو متین، وقد عرفت التوضیح الکامل فی تقریبه.

وأمّا ما أفاده من التحقیق لإبطال القول بالمجازیّة فی العامّ المخصّص، ففیه: أنّه تامّ فی المخصّص المتّصل دون المنفصل، لأنّ الادباء قالوا: «للمتکلّم أن یلحق بکلامه ما شاء ما دام کونه مشتغلًا به» فلم ینعقد للکلام ظهور قبل الفراغ عنه، بخلاف ما إذا فرغ[۳۴۴]، فإنّ أصالة الظهور تجری حینئذٍ لکشف مراده من دون أن نتوقّف فیها لأجل احتمال الإتیان بقید منفصل، فإذا قال:

«أکرم کلّ عالم عادل» أو «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فلا مجال لتوهّم المجازیّة فیه بعین التقریب الذی ذکره المحقّق النائینی رحمه الله.

وأمّا إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بـدليل منفصل: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فلا يخلو إمّا لم ينعقد ظهور للدليل العامّ قبل الإتيان بالمخصّص، أو كان له ظهور في عمومه، أو في خصوص العلماء العدول.

لا مجال للأوّل، لما عرفت من اتّفاقهم على جريان أصالة الظهور الكاشفة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٨٦

عن مراد المتكلّم بعد فراغه من الكلام.

ولا للثاني، لأنّ إرادة العموم لا تلائم الإتيان بالمخصّص، بل تناقضه، فلابدّ من أن يعامل بينهما معاملة المتعارضين، مع أنّهم لم يعاملوا بينهما كذلك، ولا المحقّق النائيني رحمه الله يلتزم به، بل اتّفقوا على التوفيق بينهما بالجمع الدلالي.

وأمّا الثالث: فهو يستلزم استعمال كلمة «العالم» في غير ما وضع له، وهو «العالم العادل»، فيكون مجازاً لو لم نقل بكونه خطأً، لعدم اشتماله على العلائق المجوّزة للمجاز[٣٤٥].

لا يقال: هاهنا احتمال رابع، وهو أن يكون مدخول «كلّ» مستعملًا في الطبيعة المهملة التي لا تأبى من التقييد، لا المطلقة، لكي يستلزم التناقض بين الدليلين، ولا المقيّدة، ليستلزم الخطأ أو التجوّز.

فإنّه يقال: إرادة الطبيعة المهملة تقتضي عدم جريان أصالة العموم حتّى عند الشكّ في أصل التخصيص، مع أنّ جريانها متّفق عليه، وإن اختلفوا في جريانها في مورد الشكّ في التخصيص الزائد.

فالطريق الوحيد للفرار عن مجازيّة العامّ المخصّص بالمنفصل- بناءً على مذهب المشهور في حقيقة المجاز- هو ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من الالتزام بتغاير الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ في عمومه، لكنّ المراد الجدّي خصوص العلماء العدول، فلا يلزم محذور مجازيّة العامّ المخصّص ولا محذور تناقض الدليلين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٨٧

والحاصل: أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم التجوّز، سواء كان المخصّص متّصلًا أو منفصلًا، ولا فرق في ذلك بين مبنى المشهور في حقيقة المجاز وبين ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره واستاذه المحقّق الاصفهاني رحمه الله، فلا تنثلم حجّيّة العامّ في تمام الباقي بسبب التخصيص، فيجوز التمسّك به عند الشكّ في التخصيص الزائد، كما يجوز التمسّك به عند الشكّ في أصل التخصيص.

نعم، لو قلنا بأنّه يستلزم المجازيّة لما جرت أصالة العموم لرفع احتمال تقييد العامّ بقيد آخر، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيّات وعدم قيام برهان على كون تمام الباقي أرجحها وأقربها، ولا فائدة في تفصيله بعد إقامة البرهان على بطلان القول بالمجازيّة رأساً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٢٨٩

في التمسّك بالعامّ في الشبهة المفهوميّة للمخصّص

الفصل الرابع في التمسّك بالعامّ في الشبهة المفهوميّة أو المصداقيّة للمخصّص

اشارة

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: في الشبهة المفهوميّة

اشارة

ولها صور أربع، لأنّ المخصّص المجمل تارةً يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، واخرى بين المتباينين، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون متّصلًا أو منفصلًا.

الصورة الاولى: ما إذا كان المخصّص متّصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» وشككنا فى أنّ الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة.

فلا إشكال فى بقاء العالم الذى لم يصدر منه ذنب أصلًا تحت العامّ، وكذا لا إشكال فى دخول العالم الذى ارتكب الكبيرة فى المخصّص.

إنّما الإشكال فيمن يرتكب الصغيرة من العلماء، فنشكّ فى أنّه هل هو باقٍ تحت العامّ ليجب إكرامه، أو ينطبق عليه المخصّص كى لا يجب؟

ربما يقال بجريان أصالة العموم فيه، فإنّها أصل عقلائى يرجع إليه عند الشكّ فى خروج بعض مصاديق العامّ عن تحته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۰

ويظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:

أ- أنّ أصالة العموم ليست أصلًا مستقلّاً، بل هى شعبة من أصالة الظهور[۳۴۶].

ب- أنّ الاستثناء بمنزلة الوصف، فكأنّه قال: «أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق».

وحينئذٍ فلا ريب فى ظهوره فى وجوب إكرام خصوص من احرز أنّه عالم غير فاسق، ولا يعمّ من شكّ فى عالميّته أو فى عدم فاسقيّته، إذ لابدّ من إحراز الصغرى فى مورد لينطبق عليه الكبرى.

وبعبارة اخرى: لا ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلّم مشتغلًا به، فلا تجرى أصالة العموم- التى هى شعبة من أصالة الظهور- فى ناحية العامّ إذا خصّص بقيد متّصل مردّد بين الأقلّ والأكثر.

بل لا يصدق عليه التخصيص حقيقةً كما تقدّم، لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج بعض الأفراد عن حكم العامّ الذى انعقد له ظهور فى العموم، فلا ينطبق إلّاعلى التخصيص بالمنفصل.

فالمرجع فى المقام هو أصالة البراءة.

الصورة الثانية: ما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء».

والحقّ أنّ أصالة العموم جارية فى هذه الصورة، لما تقدّم من انعقاد الظهور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۱

للكلام بعد فراغ المتكلّم عنه، فتقديم الخاصّ المنفصل على العامّ إنّما هو من باب تقديم الأظهر على الظاهر، لا من باب كشفه عن عدم ظهور العامّ فى العموم، وأظهريّة الخاصّ إنّما هو فى القدر المتيقّن، وفى هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العامّ قطعاً، وأمّا الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فليس المخصّص حجّة فيه، فضلًا عن كونه أظهر، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجّة المستقرّة من دون معارض.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

وناقش فيه العلّامة المجدّد مؤسّس الحوزة العلميّة بقم المقدّسة المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:

وفیه نظر، لإمکان أن یقال: إنّه بعدما صارت عادة المتکلّم جاریة علی ذکر التخصیص منفصلًا عن کلامه[٣٤٧] فحال المخصّص المنفصل فی کلامه حال المتّصل فی کلام غیره، فکما أنّه یحتاج فی التمسّک بعموم کلام سائر المتکلّمین إلی إحراز عدم المخصّص المتّصل إمّا بالقطع وإمّا بالأصل، کذلک یحتاج فی التمسّک بعموم کلام المتکلّم المفروض إلی إحراز عدم المخصّص المنفصل أیضاً، فإذا احتاج العمل بالعامّ إلی إحراز عدم التخصیص بالمنفصل فاللازم الإجمال فیما نحن فیه، لعدم إحراز عدمه، لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأوّل: فواضح، وأمّا الثانی: فلما مضی من أنّ جریانه مخصوص بمورد لم یوجد ما یصلح لأن یکون مخصّصاً، والمسألة محتاجة إلی التأمّل[٣٤٨]، إنتهی کلامه.

لکنّه رحمه الله عدل فی التعلیقة عمّا ذکره فی المتن بقوله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ٢٩٢

والإنصاف خلاف ما ذکرنا، ووجهه أنّه لو صحّ ما ذکر لما جاز تمسّک أصحاب الأئمّة علیهم السلام بکلام إمام زمانهم، لأنّه کالتمسّک بصدر کلام متکلّم قبل مجیء ذیله، فحیث جری دیدنهم علی التمسّک دلّ ذلک علی استقرار ظهور الکلام وعدم کونه مع کلام الإمام اللاحق کصدر الکلام الواحد الصادر فی المجلس الواحد مع ذیله، غایة الأمر لو فرض صدور الحکم المخالف من الإمام اللاحق کشف ذلک عن کون مؤدّی العامّ السابق حکماً ظاهریّاً بالنسبة إلی أهل ذلک الزمان أعنی ما قبل صدور الخاصّ[٣٤٩]، إنتهی کلامه.

إن قلت: فهل لا فرق فی التمسّک بأصالة العموم بین کلام من یعتاد بإتیان المخصّصات المنفصلة، کما فی الکتاب والسنّة، وبین کلام غیره؟

قلت: لا فرق بینهما فی أصل الظهور فی العموم، ولا فی جواز التمسّک بأصالة العموم، وإنّما الفرق بینهما فی أنّ جواز التمسّک بها یتوقّف علی الفحص عن المخصّص فی الأوّل دون الثانی، ولأجل ذلک اشترطوا الفحص عنه قبل التمسّک بالعمومات الشرعیّة دون عمومات الموالی العرفیّة[٣٥٠].

والحاصل: أنّ أصالة العموم تجری فی الفرد المشکوک انطباق عنوان المخصّص علیه فیما إذا کان المخصّص منفصلًا مردّداً بین الأقلّ والأکثر، غایة الأمر أنّ جریانها فی الشریعة مشروط بالفحص عن المخصّص والیأس عن الظفر به.

الصورة الثالثة: ما إذا کان المخصّص متّصلًا مردّداً بین المتباینین، کما إذا قال المولی: «أکرم العلماء إلّازیداً» وشککنا فی أنّه هل أراد زید بن عمرو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ٢٩٣

أو زید بن بکر[٣٥١].

وحیث عرفت أنّه لا یکاد ینعقد ظهور للکلام ما دام المتکلّم مشتغلًا به فالعامّ یصیر مجملًا حقیقة[٣٥٢] بالنسبة إلی کلا المتباینین، لأنّ إجمال المخصّص یسری إلی العامّ، فلا یجوز التمسّک به فی شیء منهما، إذ لا ظهور له فیهما، لکی تجری أصالة العموم التی هی شعبة من أصالة الظهور، فالمرجع فی کلا المتباینین هو أصالة البراءة.

نعم، لا ینثلم ظهور العامّ فی غیرهما من سائر مصادیقه وأفراده، فیجوز التمسّک بأصالة العموم فیها.

الصورة الرابعة: ما إذا کان المخصّص منفصلًا مردّداً بین المتباینین، کما إذا قال: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً العالم».

ولا یجوز التمسّک بالعامّ هاهنا أیضاً فی شیء من المتباینین، لأنّ ظهوره فی العموم وإن کان لا ینکر، إلّاأنّ إجمال المخصّص یسری إلیه حکماً ویسقطه عن الحجّیّة، ضرورة أنّ التمسّک بأصالة العموم فی کلیهما مخالف لمقتضی التخصیص[٣٥٣]، وفی أحدهما ترجیح من غیر مرجّح، فلابدّ من التمسّک بذیل الاصول الجاریة فی مقام العمل.

ولایخفی أنّ المخصّص تارةً یشتمل علی حکم مضادّ لحکم العامّ، کما إذا دلّ أحدهما علی وجوب إکرام العلماء، والآخر علی حرمة

إكرام زيد العالم المردّد

بين زيد بن عمرو وزيدبن بكر، واخرى على حكم مخالف لحكمه بحيث لا- يمتنع امتثال كليهما معاً، كما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولا ريب فى أنّ الأوّل من مصاديق دوران الأمر بين المحذورين، فيرجع فيه إلى أصالة التخيير.

وأمّا الثانى فهل هو مورد أصالة الاحتياط؟ لأنّ الاشتغال اليقينى بتكليف عامّ يقتضى البراءة اليقينيّة، ولا نعلم بالبراءة لو تركنا إكرام زيدبن عمرو أو زيدبن بكر فى المثال السابق.

أو هو مورد أصالة البراءة، لأنّ العامّ وإن كان حجّة، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بابتلائه بحجّة أقوى، فإنّ المخصّص وإن كان مجملًا بالنسبة إلى كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بمغلوبيّة أصالة العموم به، فالشكّ فى وجوب إكرام كلّ منهما من قبيل الشكّ فى التكليف، وهو مجرى أصالة البراءة.

والحقّ هو التفصيل بين أقسام العامّ، وإن اخترنا فى الدورة السابقة جريان أصالة البراءة مطلقاً.

توضيح ذلك: أنّ العامّ المجموعى مشتمل على تكليف واحد لا يمتثل إلّا بالموافقة فى جميع أفراده، بحيث لو أخلّ العبد بواحد منها لما امتثل أصلًا كما تقدّم، فلابدّ فى المثال المذكور- على فرض كون العامّ مجموعيّاً- من إكرام كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر، وإلّا لم تحصل البراءة اليقينيّة من الاشتغال اليقينى المستفاد من العامّ.

بخلاف العامّ الاستغراقى، لأنّ التكليف فيه متعدّد بتعداد أفراد العامّ، ولكلّ منها موافقة ومخالفة مستقلّة، فإذا امتثل العبد التكليف فى الأفراد المعلوم بقائها تحت العامّ يشكّ فى وجوب إكرام زيدبن عمرو وزيدبن بكر، فتجرى أصالة

البراءة فى كلّ منهما.

إن قلت: العلم إجمالًا بوجوب إكرام أحدهما يقتضى كونه من موارد الاشتغال، لكونه من مصاديق الشكّ فى المكلّف به.

قلت: ليس لنا علم إجمالى فى المقام، بل الموجود هو أصالة العموم، وليس لسان أصالة العموم وجوب إكرام أحدهما، كالعلم الإجمالى بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يوم الجمعة، والبيّنة القائمة بخمريّة أحد الإنائين، بل لسانها وجوب إكرام كليهما، ونحن نعلم بكذبها فى أحدهما الذى هو مورد التخصيص، فأصالة العموم الجارية فى المقام فى كلّ من المتباينين بمنزلة الأمارتين المتعارضتين، والقاعدة تقتضى تساقطهما[٣٥٤].

نعم، الأخبار العلاجيّة الواردة فى خصوص تعارض الخبرين هى المتّبعة وإن كانت على خلاف القاعدة، وأمّا سائر الأمارات المتعارضة فتبقى تحتها.

وإذا تساقط أصالة العموم بالنسبة إلى زيدبن عمرو وزيدبن بكر كليهما فالمرجع هو أصالة البراءة فيهما، فلا يجب إكرامهما بحسب الحكم الظاهرى.

هذا ما يقتضيه التحقيق فى العامّ المجموعى والاستغراقى.

ويلحق العامّ البدلى بالمجموعى فى هذا البحث، لأنّا نشكّ فى حصول براءة الذمّة من الاشتغال اليقينى بإتيان أحد المتباينين الذين يحتمل انطباق المخصّص على كلّ منهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم أيّ عالم شئت» ثمّ قال: «لايجب إكرام

زيد العالم» فلا ريب فى اشتغال ذمّة المكلّف بتكليف واحد، وهو وجوب إكرام واحد من العلماء، فلو أكرم زيدبن عمرو أو زيدبن بكر فى مقام الامتثال لشكّ فى فراغ ذمّته من التكليف المعلوم، لاحتمال كونه مورد التخصيص، نعم، لو أكرم كليهما لقطع بالفراغ

كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الشبهة المفهوميّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۷

فى التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص

المقام الثانى: فى الشبهة المصداقيّة

اشارة

إنّ مورد الشبهة المصداقيّة هو الشكّ فى دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العامّ فى المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً لا إجمال فيه، وإنّما الإجمال فى المصداق، فلا يدرى أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العامّ.

ولابدّ قبل البحث فيها من ذكر نكتة لكى يتّضح محلّ النزاع:

وهى أنّه لا إشكال ولا خلاف فى عدم جواز التمسّك بدليل إذا شكّ فى كون شىء مصداقاً لنفس ذلك الدليل، سواء كانت الشبهة وجوبيّة، كما إذا قال:

«أكرم كلّ عالم» وشككنا فى كون زيد مثلًا عالماً أم جاهلًا، أو تحريميّة، كما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشككنا فى كون مايع خمراً أو خلّاً[۳۵۵]، لأنّ جواز التمسّك بدليل فى مورد يتوقّف على إحراز دخول ذلك المورد فى موضوع ذلك الدليل.

ولا كلام أيضاً فى عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص المتّصل، لما عرفت من عدم انعقاد ظهور مستقلّ للعامّ مجرّداً عمّا اتّصل به من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۸

القيود، فلقول المولى: «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» ظهور واحد، لدلالته على وجوب إكرام العلماء الموصوفين بعدم الفسق، فلا يجوز التمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد لو شككنا فى عدالته وفسقه[۳۵۶]، كما لا يجوز التمسّك بها لو شككنا فى عالميّته وجاهليّته.

فيختصّ النزاع بالشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل.

وقد وقع التمسّك بالعامّ فيها من السيّد محمّد كاظم اليزدى رحمه الله فى بعض الموارد من عروته.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

لكن ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم الجواز، كما لا يجوز فى المخصّص المتّصل، فإنّه قال:

وأمّا إذا كان مجملًا مصداقاً، كما لو تردّد زيد بين أن يكون فاسقاً أو غير فاسق، لأجل الشبهة المصداقيّة، ففى الرجوع إلى العامّ وعدم الرجوع خلاف، والأقوى عدم الرجوع إليه، لأنّ عنوان العامّ قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعى بمقتضى أصالة العموم المحرزة لعدم دخل شىء فى موضوع الحكم غير عنوان العامّ، فيكون مفاد قوله: «أكرم العلماء»- بمقتضى أصالة العموم- هو وجوب إكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، وسواء كان نحويّاً أو غير نحوى، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۹

الخاصّ، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفّله الخاصّ، ولا يكون مفاد العامّ وجوب إكرام العالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، بل يكون مفاد العامّ بضميمة المخصّص هو وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فيكون أحد جزئى الموضوع عنوان «العالم» وجزئه الآخر «غير الفاسق»، فكما أنّه لو شكّ فى عنوان العامّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ بالنسبة إلى المشتبه، كذلك لو شكّ فى عنوان الخاصّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ لإحراز حال المشتبه، لأنّه لا فرق حينئذٍ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعدما كان لكلّ منهما دخل فى موضوع الحكم، وكلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل الدليل إنّما يكون متكفّلًا لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه[٣٥٧]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخّصاً.

وحاصله: أنّه ليس للعامّ المخصّص بالمنفصل ظهور مستقلّ مع قطع النظر عن ملاحظة مخصّصه، فهو فى ذلك كالعامّ المخصّص بالمتّصل، فكما لا يجوز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص المتّصل فكذلك لا يجوز فيما إذا كان منفصلًا.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

لكنّه مبنىّ على ما تقدّم[٣٥٨] منه رحمه الله من إنكار تفكيك الإرادة الاستعماليّة عن الإرادة الجدّيّة، وأمّا بناءً على ما عرفت من تغاير الإرادتين واستقلال ظهور

كلّ من الدليلين فكلّ واحد من العامّ والخاصّ حجّة برأسه، ولا أساس لما أفاده هذا المحقّق الجليل رحمه الله.

فلابدّ من تركيز البحث على هذا المبنى الصحيح، فنقول:

غاية ما يمكن أن يستدلّ به لإثبات جواز الرجوع إلى العامّ فى المقام أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلًا حجّة، ولا يكون حجّة فيما اشتبه أنّه من أفراده، فخطاب «لا تكرم فسّاق العلماء» لا يكون دليلًا على حرمة إكرام من شكّ فى فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة.

والحقّ فى جوابه ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله[٣٥٩]، وتوضيحه يحتاج إلىذكر معنى الحجّة وما يتمّ به الحجّيّة:

الحجّة عبارة عمّا يصلح لأن يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس[٣٦٠]، وهذا يتوقّف على إحراز ثلاثة امور مترتّبة:

أ- أصل الظهور، بمعنى أن يكون اللفظ ظاهر المعنى، لا مجملًا كاللفظ المشترك المستعمل من دون قرينة معيّنة.

ب- أصالة الظهور، وهى أن يكون المتكلّم استعمل اللفظ فى ذلك المعنى الذى له ظهور فيه، ولا فرق فى ذلك بين أن يستعمله فى المعنى الحقيقى، نحو «رأيت أسداً» أو المجازى، نحو «رأيت أسداً يرمى»، فإنّ أصالة الظهور كاشفة عن المراد الاستعمالى فى كليهما، غاية الأمر أنّ أصالة الظهور الجارية فى المعنى الحقيقى تسمّى أصالة الحقيقة أيضاً، كما أنّها فى العمومات تسمّى أصالة

العموم.

ج- أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، بمعنى أنّ المتكلّم لو لم يأت بقرينة على مخالفة مراده الجدّى مع الاستعمالى فالأصل تطابقهما.

فلا يصحّ الاحتجاج بدليل إلّاإذا كان واجداً لهذه الاصول الثلاثة.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنّ ظهور العامّ فى العموم واستعماله فيه ممّا لا يكاد ينكر فى المقام، لكن أصالة التطابق بين الإرادتين لا تجرى فيه، بل المراد الجدّى منه يختصّ بغير مورد المخصّص، وهو العالم غير الفاسق، بخلاف المخصّص، فإنّ الامور الثلاثة المقوّمة للحجّيّة تامّة فيه، فللمولى إرادتان جدّيّتان: إحداهما: تعلّقت بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء، وهذه تستفاد من الخاصّ، والاخرى: تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، وهذه تستفاد من العامّ بعد ورود الخاصّ وتقدّمه عليه، فلا يجوز التمسّك بواحد

منهما فی الفرد الذی شکّ فی فسقه بحسب الامور الخارجیّة، لعدم إحراز کونه فاسقاً کی یعمّه الخاصّ، ولا کونه غیر فاسق کی یندرج تحت المراد الجدّی من العامّ.

إن قلت: ما الفرق بین المقام وبین المخصّص المنفصل المردّد مفهوماً بین الأقلّ والأکثر[۳۶۱]، حیث أجزتم هناک التمسّک بالعامّ فیما شکّ انطباق عنوان الخاصّ علیه دون المقام.

قلت: الفرق بینهما أنّ الخاصّ هاهنا حیث یکون مبیّناً لا غبار علیه فبضمیمة أصالة الظهور وأصالة التطابق بین الإرادتین یکون بمفهومه الظاهر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۳۰۲

المبیّن حجّة فی مقابل العامّ ومقدّماً علیه، فلا یجوز التمسّک بالعامّ إلّافیما احرز خروجه عن تحت عنوان الخاصّ.

بخلاف المخصّص المجمل مفهوماً، فإنّه لا ظهور له، فلا یکون حجّة فی مقابل العامّ، لما عرفت من توقّف الحجّیّة علی امور ثلاثة، أوّلها الظهور، نعم، إذا کان أمره دائراً بین الأقلّ والأکثر فهو حجّة بالنسبة إلی الأقلّ الذی هو القدر المتیقّن، إذ لاریب فی ظهوره بهذا المقدار، فلا یجوز التمسّک بالعامّ بالنسبة إلیه، وأمّا بالنسبة إلی ما زاد علی الأقلّ فیکون المخصّص بمنزلة مخصّص جدید محتمل، وقد عرفت جواز التمسّک بالعامّ فی موارد الشکّ فی التخصیص الزائد.

هذا إذا کان المخصّص لفظیّاً.

القول فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص اللبّی

کلام صاحب الکفایة فیها

وأمّا إذا کان لبیّاً ففصّل المحقّق الخراسانی رحمه الله بین ما کان واضحاً بحیث یصحّ أن یتّکل علیه المتکلّم إذا کان بصدد البیان فی مقام التخاطب فهو کالمتّصل، حیث لا یکاد ینعقد معه ظهور للعامّ إلّافی الخصوص. وإن لم یکن کذلک فالظاهر بقاء العامّ فی المصداق المشتبه علی حجّیّته، کظهوره فیه. والسرّ فی ذلک أنّ الکلام الملقی من السیّد حجّةً لیس إلّاما اشتمل علی العامّ الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلابدّ من اتّباعه ما لم یقطع بخلافه، مثلًا إذا قال المولی: «أکرم جیرانی» وقطع بأنّه لا یرید إکرام من کان عدوّاً له منهم کان أصالة العموم باقیةً علی الحجّیّة بالنسبة إلی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام للعلم بعداوته، لعدم حجّة اخری بدون ذلک علی خلافه. بخلاف ما إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۳۰۳

کان المخصّص لفظیّاً، فإنّ قضیّة تقدیمه علیه هو کون الملقی إلیه کأنّه کان من رأس لا یعمّ الخاصّ، کما کان کذلک حقیقةً فیما کان الخاصّ متّصلًا، والقطع بعدم إرادة العدوّ لا یوجب انقطاع حجّیّته إلّافیما قطع أنّه عدوّه، لا فیما شکّ فیه. کما یظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذة المولی لو لم یکرم واحداً من جیرانه، لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته علی مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوة کما لا یخفی علی من راجع الطریقة المعروفة والسیرة المستمرّة المألوفة بین العقلاء التی هی ملاک حجّیّة أصالة الظهور، وبالجملة: کان بناء العقلاء علی حجّیّتها بالنسبة إلی المشتبه هاهنا بخلافه هناک، ولعلّه لما أشرنا إلیه من التفاوت بینهما بإلقاء حجّتین هناک، وتکون قضیّتهما بعد تحکیم الخاصّ وتقدیمه علی العامّ کأنّه لم یعمّه حکماً من رأس، وکأنّه لم یکن بعامّ، بخلافه هاهنا، فإنّ الحجّة الملقاة لیست إلّاواحدة، والقطع بعدم إرادة إکرام العدوّ فی «أکرم جیرانی» مثلًا لایوجب رفع الید عن عمومه إلّا فیما قطع بخروجه من تحته، فإنّه علی الحکیم إلقاء کلامه علی وفق غرضه ومرامه، فلابدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوی علی خلافه[۳۶۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

وحاصل ما ذکره فی الفرق بین المخصّص المنفصل اللفظی وبین ما بحکمه من اللبّی وجهان:

أ- أنّ الحجّة الصادرة من قبل المولى متعدّدة فى الأوّل دون الثانى.[٣٦٣]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج٣ ؛ ص٣٠٣

ب- بناء العقلاء على حجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه إذا كان المخصّص لبّيّاً، بخلاف ما إذا كان لفظيّاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ٣٠٤

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

أقول: لو ثبت بناء العقلاء على الفرق بينهما- كما قال صاحب الكفايـة- فلا إشـكال فى لزوم اتّباعه، فإنّ بنائهم حجّة فى جميع الموارد ولو لم نعلم وجهه، لكنّ الكلام فى إحراز هذا البناء فيما نحن فيه.

وأمّا ما ذكره من مسألة تعدّد الحجّة فى اللفظى دون اللبّى فيظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:

أحدهما: أنّ الحجج العقليّة أيضاً مربوطة بالمولى، فإنّ العقل يدرك فى المثال أنّ المولى لم يرد جدّاً إكرام الأعداء من جيرانه.

الثـانى: أنّ مـا يـدركه العقـل إنّما هـو الحكـم الكلّى، أعنى عـدم وجـوب إكرام الأعـداء، وأمّاالجزئيّات مثـل كون زيدمثلًاعـدوّاً للمولىفلايرتبط بحكمالعقل[٣٦٤].

فعلى هذا لا فرق بين المخصّص اللفظى واللبّى فى عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهات المصداقيّة.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

إنّ المحقّق العراقى رحمه الله استدلّ فى كتاب «مقالات الاصول» لإثبات عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة- سواء كان المخصّص لفظيّاً أو لبيّاً- بوجه آخر غير ما اخترناه، وهو أنّ حجّيّة كلام المولى يتوقّف على امور مترتّبة متلاحقة، لأنّها تابعة للدلالة التصديقيّة[٣٦٥]، وهى تابعة لأن يكون المولى فى

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ٣٠٥

مقام تفهيم مراده الجدّى، وهو متوقّف على تصوّر المراد.

فإذا كان المولى شاكّاً فى عالميّة زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه حينما يقول:

«أكرم كلّ عالم» كى يتعلّق إرادته بتفهيمه ويدلّ عليه كلامه بالدلالة التصديقيّة، ويكون حجّة فيه[٣٦٦].

هذا حاصل ما أفاده فى كتاب مقالات الاصول.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّك قد عرفت أنّ المولى عند إلقاء العمومات يكون بصدد بيان الحكم الكلّى، لا الجزئيّات والمصاديق، فإنّ العمومات وإن كانت ناظرة إلى الأفراد إجمالًا، إلّاأنّها لا تـدلّ عليها بخصوصيّاتها الفرديّة، فإذا قال: «أكرم كلّ عالم» أراد وجوب إكرام كلّ فرد فرد من مصاديق العالم، وأمّا تشخيص كون زيد مثلًا عالماً فهو من وظائف العبد لا- من وظائف المولى، بل ليس كلامه حجّة فى الموضوعات[٣٦٧]، ولأجل ذلك إذا علم العبد بأنّ هذا السابح فى البحر المشرف على الغرق ابن المولى وجب عليه إنقاذه وإن تخيّل المولى أنّه عدوّه.

وثانياً: أنّ مشكوك العالميّة الذى ذكره بعنوان المثال شبهة مصداقيّة لنفس العامّ ولا نزاع فى عدم جواز الرجوع إلى دليل فيما شكّ

انطباق موضوعه علیه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۶

بل النزاع فی جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص.

وثالثاً: أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا شکّ العبد فی مصداقیّة شیء للمخصّص لا إذا شکّ المولی، فقوله رحمه الله: إنّ المولی إذا کان شاکّاً فی عالمیّة زید لم یتصوّر وجوب إکرامه- إلی آخر کلامه- لا یرتبط بالمقام.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص اللبّی

تقدّم البحث حول ما أفاده المیرزا النائینی رحمه الله فی المخصّص اللفظی المجمل مصداقاً.

وأمّا المخصّص اللبّی فقد ذهب إلی تفصیل فیه غیر التفصیل المتقدّم من صاحب الکفایة، فإنّه قال:

وأمّا إذا کان المخصّص لبّیاً من إجماع، أو عقل ضروری، أو نظری، فالأولی أن یقال: إنّه لو ورد عامّ، وعلم أنّ المولی لا یرید جمیع ما ینطبق علیه عنوان العامّ کیفما اتّفق، فإن کان الذی لم یتعلّق إرادته به من العناوین التی لا تصلح إلّا أن تکون قیداً للموضوع- ولم یکن إحراز انطباق ذلک العنوان علی مصادیقه من وظیفة الآمر والمتکلّم، بل کان من وظیفة المأمور والمخاطب- ففی مثل هذا یکون حال المخصّص اللبّی کالمخصّص اللفظی، فی عدم صحّة التعویل علی العامّ فیما شکّ کونه من مصادیق الخارج، وذلک کما فی مثل قوله علیه السلام:

«انظروا إلی رجل قد روی حدیثنا إلخ»[۳۶۸]، حیث إنّه عامّ یشمل العادل وغیره، إلّاأنّه قام الإجماع علی اعتبار العدالة فی المجتهد الذی یرجع إلیه فی القضاء، فتکون العدالة قیداً فی الموضوع، ولا یجوز الرجوع إلی العموم عند

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۷

الشکّ فی عدالة مجتهد، کما إذا کان اعتبار العدالة بدلیل لفظی.

وإن کان الذی لم یتعلّق إرادته به من العناوین التی لا تصلح أن تکون قیداً للموضوع- وکان إحرازها من وظیفة الآمر والمتکلّم، بأن کان من قبیل الملاکات- ففی مثل هذا یجوز الرجوع إلی العامّ فی الشبهة المصداقیّة، وذلک کما فی مثل قوله علیه السلام: «اللّهمّ العن بنی امیّة قاطبةً»[۳۶۹] حیث یعلم أنّ الحکم لا یعمّ من کان مؤمناً من بنی امیّة، لأنّ اللعن لا یصیب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العامّ لانتفاء ملاکه، لمکان أنّ ملاک اللعن هو الشقاوة، فکأنّ قوله علیه السلام: «اللهمّ العن بنی امیّة قاطبةً» قد تکفّل ملاک الحکم بنفسه وهو الشقاوة، ومعلوم أنّ السعید یقابل الشقیّ، فلیس فی السعید ملاک الحکم، ولکن إحراز أنّ فی بنی امیّة سعیداً إنّما هو من وظیفة المتکلّم، حیث لا یصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلّا بعد إحراز ذلک، ولو فرض أنّه علمنا من الخارج أنّ «خالدبن سعید» مثلًا کان سعیداً مؤمناً، کان ذلک موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، ولکنّ المتکلّم لم یبیّنه لمصلحة هناک اقتضت ذلک، فلا یجوز لنا لعنه، لمکان علمنا بعدم ثبوت ملاک الحکم فیه، وأمّا إذا شککنا فی إیمان أحد من بنی امیّة فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنّه من نفس العموم یستکشف أنّه لیس بمؤمن[۳۷۰] وأنّ المتکلّم أحرز ذلک، حیث إنّه من وظیفته کان إحراز ذلک، فلو لم یحرز أنّ المشکوک شقیّ لما ألقی العموم کذلک، ولا ینافی ذلک علمنا بإیمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلک، فإنّ عدم جواز اللعن إنّما هو لمکان علمنا بعدم إرادته

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۸

من العموم، وأین هذا ممّا إذا شکّ فی إیمان أحد؟ فإنّ أصالة العموم تکون حینئذٍ جاریة، ویکون المعلوم الخروج من التخصیص الأفرادی، حیث إنّه لم یؤخذ عنواناً قیداً للموضوع، ولم یخرج عن العموم إلّابعض الأفراد التی یعلم عدم إرادته من العموم.

والحاصل: أنّ الضابط الکلّی فی صحّة التعویل علی العامّ عند الشبهة المصداقیّة، هو أنّ الخارج لا یمکن ولا یصحّ أخذه قیداً

للموضوع، كما فى المثال، حيث إنّه لا يصحّ أن يقال: «اللّهمّ العن بنى اميّة قاطبةً إلّاالخيّر منهم» أو «العنوا بنى اميّة إلّاالخيّر منهم»، فإنّ مثل حكم اللعن بنفسه لايصلح أن يعمّ المؤمن، حتّى يكون خروج الخيّر من باب التخصيص والتنويع، بخلاف خروج الفاسق عمّن يعتبر قضائه، فإنّه يصلح أن يكون قيداً، بل لا يصلح إلّا لذلك، وفى هذا القسم من المخصّص اللبّى لا يفرق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضرورى، أو النظرى، أو الإجماع، فإنّه فى الجميع يصحّ التعويل على العامّ فى الشبهات المصداقيّة، كما أنّه فى القسم الأوّل أيضاً لا يفرق الحال فيه فى أنحاء المخصّص اللبّى فى عدم الصحّة[۳۷۱].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المخصّص اللبّى

وقبل الورود فى مناقشة كلامه لابدّ من بيان الفرق بين التخصيص الأفرادى والعنوانى، فنقول:

المخصّص الأفرادى: هو ما يُخرج الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّة عن تحت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۰۹

العامّ، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل آخر: «لا تكرم زيداً» وبدليل ثالث: «لا تكرم عمراً» وبدليل رابع: «لا تكرم بكراً»[۳۷۲]، فإذا شككنا هاهنا فى خروج فرد آخر فلا إشكال فى أنّ المرجع هو أصالة العموم، لأنّه من قبيل الشكّ فى التخصيص الزائد الذى عرفت أنّه مجرى أصالة العموم.

والمخصّص العنوانى: هو ما تعلّق الحكم بعنوان عامّ لا يدلّ على خصوصيّات مصاديقه تفصيلًا، سواء تعلّق بنفس العنوان، نحو «لا تكرم الفسّاق من العلماء» أو استفيد تعلّقه به من التعليل، كما إذا قال: «لا تكرم زيد العالم لأنّه فاسق».

ولا ريب فى أنّ الموضوع فى التخصيصات العنوانيّة هو واقعيّة العنوان، سواء علم به العبد أو لم يعلم، فالخارج من تحت العامّ هو الفاسق الواقعى، لا من علم العبد بكونه فاسقاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا فرق بين المثالين الذين ذكرهما الميرزا رحمه الله لتنويع المخصّص اللبّى إلى نوعين، فإنّ قيام الإجماع على اعتبار العدالة فى المجتهد الذى يرجع إليه فى القضاء من قبيل التخصيص العنوانى، لأنّ هذا الإجماع يدلّ على خروج عنوان «الفاسق» عن حكم جواز الرجوع إلى المجتهد ويقيّده بقيد العدالة، فكأنّه عليه السلام قال: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وكان عادلًا».

وهكذا الأمر فى المثال الثانى، لأنّ العقل يحكم بعدم تناسب اللعن مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۰

الإيمان، فلابدّ من خروج عنوان «المؤمن» عن حكم جواز لعن بنى اميّة.

فالمخصّص فى كلا المثالين عنوانى، فلا ينظر إلى الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّة، ولا دخل لعلم المكلّفين وجهلهم فيه، لأنّ الخارج هو واقعيّة الفاسق وواقعيّة المؤمن، لا ما تعلّق به علم العبد منهما.

غاية الأمر أنّ التخصيص فى الأوّل مقتضى الإجماع وفى الثانى ممّا حكم به العقل، لكنّه لا يكون فارقاً فى المسألة، كما اعترف به صريحاً فى آخر كلامه.

وحاصل جميع ما تقدّم فى هذا الفصل عدم جواز التمسّك بالعامّ إلّافى الشبهة المفهوميّة للمخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر، وأمّا الشبهات المفهوميّة للمخصّص المتّصل مطلقاً، والمنفصل المردّد بين المتباينين، وجميع الشبهات المصداقيّة- سواء كان المخصّص متّصلًا أو منفصلًا، لفظيّاً أو لبيّاً- فلا يجوز التمسّك بالعامّ فيها أصلًا.

وینبغی التنبیه علی امور: فی العامّین من وجه

الأوّل: فی العامّین من وجه

إذا قال المولی فی دلیل: «أکرم العلماء» وفی دلیل آخر: «لا تکرم الفسّاق» ثمّ علمنا أنّ زیداً مثلًا عالم، لکن شککنا فی فاسقیّته بنحو الشبهة المصداقیّة، فقد اختلفوا فی جواز التمسّک بالعامّ المعلوم انطباق عنوانه علیه، وهو قوله: «أکرم العلماء».

والخلاف مبنیّ علی کون العامّین من وجه بالنسبة إلی مادّة الاجتماع داخلین تحت مسألة اجتماع الأمر والنهی أو المتعارضین أو المتزاحمین.

فلابدّ من إفراد کلّ من الاحتمالات الثلاثة بالبحث، فنقول:

أمّا الاحتمال الأوّل: فمبنیّ علی أن لا تختصّ مسألة الاجتماع بما إذا تعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۱

الأمر والنهی بطبیعتین متصادقتین فی الخارج، بل تعمّ ما إذا تعلّقا بعنوانین عامّین ناظرین إلی الأفراد والکثرات کما فیما نحن فیه.

إن قلت: لا یکون المقام مع ذلک من مصادیق مسألة الاجتماع، لعدم المندوحة فیه، فإنّ العبد لا یقدر علی امتثال الأمر بوجه مجاز فی مورد الاجتماع.

قلت: قد عرفت أنّ الحقّ هو عدم اعتبار قید المندوحة فی محلّ النزاع من مسألة الاجتماع[۳۷۳].

وکیف کان، فعلی القول بکون ما نحن فیه من موارد تلک المسألة واختیار القول بجواز الاجتماع فیها- کما هو الحقّ- فلا إشکال فی شمول کلا الدلیلین للفرد الذی یکون مصداقاً لهما، فیجب ویحرم إکرام العالم الفاسق.

ولو أحرزنا عالمیّة فرد وشککنا فی فاسقیّته، فلا إشکال فی عدم جواز التمسّک ب «لا تکرم الفسّاق» لما عرفت من عدم جریان الدلیل فی الشبهة المصداقیّة لنفسه، وأمّا التمسّک بقوله: «أکرم العلماء» فلا مانع منه، بل إذا کان حجّة فی معلوم الفسق- لأجل جواز اجتماع الأمر والنهی- فلابدّ من أن یکون حجّة فی مشکوک الفسق بطریق أولی.

وأمّا الاحتمال الثانی: فمبنیّ علی أن لا یختصّ التعارض بتنافی الدلیلین فی تمام مفادهما، بل یعمّ ما إذا تنافیا فی بعضه.

وعلیه فلو أحرزنا عالمیّة زید وفاسقیّته کلتیهما لتساقط الدلیلان بالنسبة إلیه بمقتضی القاعدة الأوّلیة فی الأمارتین المتعارضتین، فیرجع فیه إلی الاصول العملیّة، وهی أصالة التخییر إذا دار أمره بین المحذورین، کما دلّ أحد الدلیلین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۲

علی الوجوب والآخر علی الحرمة، وأصالة البراءة إذا دلّ أحدهما علی الوجوب والآخر علی عدمه.

ولو أحرزنا عالمیّته وشککنا فی فاسقیّته- کما هو محلّ البحث- فالمرجع هو الدلیل المعلوم صدق عنوانه علیه، وهو «أکرم العلماء»، لسلامته عن المعارض بعد عدم جریان الدلیل الآخر فیه، للشکّ فی کونه مصداقاً له.

هذا بناءً علی التساقط الذی اقتضته القاعدة الأوّلیة العقلیّة فی المتعارضین.

وأمّا إذا وقع التعارض بنحو العموم من وجه بین الخبرین، فالمتّبع هو الأخبار العلاجیّة الواردة فی مورد تعارض الخبرین، فلو فرض ترجیح قوله:

«لا تکرم الفسّاق» بأن کان موافقاً للمشهور مثلًا کان مادّة الاجتماع- وهو «العالم الفاسق»- داخلًا فی قوله: «لا تکرم الفسّاق».

وهذا کاشف عن تعلّق الإرادة الجدّیّة فی قوله: «أکرم العلماء» بالعلماء الموصوفین بعدم الفسق.

فإذا کان شخص عالماً مشکوک الفسق لا یمکن التمسّک بواحد من الدلیلین، لعدم إحراز کونه فاسقاً کی یدخل تحت الدلیل الناهی، ولا عالماً غیر فاسق لیعمّه المراد الجدّی من الدلیل الآمر.

وبالجملة: لا فرق فی نتیجة هذا البحث بین العامّین من وجه، وبین العامّ والخاصّ الذین تقدّم البحث عنهما، غایة الأمر أنّ تقدّم

الخاصّ علی العامّ هناک کان بملاک أقوائیّة الظهور، وتقدّم الدلیل الراجح علی الآخر هاهنا بملاک المرجّحات المستفادة من الأخبار العلاجیّة.

وأمّا الاحتمال الثالث- أعنی کون العامّین من وجه من مصادیق باب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ٣١٣

التزاحم[٣٧۴]-: ففیه مبنیان:

أ- ما اخترناه تبعاً لسیّدنا الاستاذ ا لأعظم الإمام رحمه الله من فعلیّة الحکمین المتزاحمین معاً[٣٧۵].

فعلیه لابدّ من الأخذ بالأهمّ منهما فی مادّة الاجتماع، ولو لم یکن أحدهما أهمّ فالعبد مخیّر فی أخذ أیّهما شاء.

ولو کان انطباق أحد العنوانین مقطوعاً وانطباق الآخر مشکوکاً، کما إذا أحرزنا عالمیّة شخص وشککنا فی فاسقیّته فلا إشکال فی وجوب الأخذ بالدلیل المشتمل علی العنوان المتیقّن، وأمّا الدلیل الآخر فلیس حجّة فیه أصلًا، لعدم إحراز موضوعه.

ب- عدم فعلیّة کلا الحکمین المتزاحمین، بل الحکم الفعلی تابع لأقوی المقتضیین، وأمّا المقتضی الآخر فلا یؤثّر عند التزاحم إلّافی الحکم الإنشائی.

وعلیه لو کان أقوی المقتضیین منطبقاً علی قوله: «لا تکرم الفسّاق» مثلًا لکان هو المرجع فی العالم الفاسق، دون «أکرم العلماء»، وأمّا فی العالم المشکوک الفسق فلا یمکن التمسّک بواحد منهما، أمّا «لا تکرم الفسّاق» فلعدم إحراز الفاسقیّة، وأمّا «أکرم العلماء» فلأنّ تقدّم «لا تکرم الفسّاق» علیه فی مادّة الاجتماع قرینة علی اختصاص الحکم الفعلی فی «أکرم العلماء» بخصوص العلماء الموصوفین بعدم الفسق، وإن کان الحکم الإنشائی فیه یعمّ کلّ عالم، سواء کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ٣١۴

عادلًا أو فاسقاً، فلا یجری قوله: «أکرم العلماء» إلّافیمن احرز کونه عالماً غیر فاسق.

والحاصل: أنّ ما نحن فیه نظیر الشبهة المصداقیّة للمخصّص المنفصل، غایة الأمر أنّ عدم جواز التمسّک ب «أکرم العلماء» فی المصداق المشتبه کان هناک لأجل تضیّق دائرة المراد الجدّی، وهاهنا لأجل تضیّق دائرة الحکم الفعلی.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الأوّل. فی استصحاب عدم عنوان المخصّص

التنبیه الثانی: فی استصحاب عدم عنوان المخصّص

لا إشکال فی جریان استصحاب عدم عنوان المخصّص للحکم بخروج المورد المشتبه عن تحته، کما إذا کان زید العالم غیر فاسق، ثمّ شککنا فی صیرورته فاسقاً، فیستصحب عدم فاسقیّته ویحکم بخروجه عن تحت قول المولی: «لا تکرم الفسّاق من العلماء».

إنّما الإشکال فی أنّه هل یجری للتمسّک بالعامّ أیضاً، فیحکم بوجوب إکرام زید بمقتضی قوله: «أکرم کلّ عالم» أم لا؟

فیه ثلاثة أقوال:

فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی جریانه مطلقاً، والمحقّق العراقی إلی عدمه کذلک، وفصّل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بین الاستصحابات العدمیّة المتعارفة التی للعدم حالة سابقة، کالمثال المتقدّم، وبین استصحاب العدم الأزلی، کأصالة عدم قرشیّة المرأة، فیجری فی الأوّل دون الثانی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ٣١۵

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

استدلّ المحقّق العراقی رحمه الله لإثبات عدم جریان الأصل الموضوعی مطلقاً بأنّ التخصیص لیس کالتقیید فی اقتضائه لإحداث عنوان إیجابی أو سلبی فی الأفراد الباقیة بعد التخصیص، بحیث یوجب تقیّد موضوع الحکم فی نحو قوله:

«أکرم کلّ عالم» بالعالم العادل، أو العالم الغیر الفاسق، بل قضیّته مجرّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حکم العامّ الموجب لقصر حکم العامّ ببقیّة الأفراد والأصناف، فخروج فسّاق العلماء عن تحت قوله: «أکرم کلّ عالم» بمقتضی الدلیل الخاصّ نظیر موتهم، فکما أنّ موت بعض أفراد العالم لا یقتضی تقیید العامّ، کذلک إخراجهم بالدلیل الخاصّ، فلیس للعامّ قید کی یدّعی إحرازه بالأصل الموضوعی.

فلابدّ من الرجوع فی المشکوک إلی الاصول الحکمیّة الجاریة فیه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غیرهما، وإلّا فلا مجال للتشبّث بالاصول الموضوعیّة لاندراج المشکوک فیه فی موضوع العامّ والحکم علیه بحکمه.

إن قلت: ما ذکرتم مخالف لملازمة عقلیّة قطعیّة، وهی أنّ زیداً إذا کان عالماً، فإن کان غیر فاسق وجب إکرامه بمقتضی «أکرم کلّ عالم» وإن کان فاسقاً حرم إکرامه بمقتضی «لا۔ تکرم الفسّاق من العلماء» فإذا جری استصحاب عدم فاسقیّته وسقط دلیل الخاصّ بالنسبة إلیه کان واجب الإکرام.

قلت: هذا لازم عقلی لا یترتّب علی المستصحب[۳۷۶] إلّاعلی القول بالأصل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۶

المثبت[۳۷۷].

هذا ما أفاده رحمه الله مع توضیح منّا.

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله

وفیه: أنّ مبنی کلامه مردود عندنا، فإنّا لا نسلّم أنّ التخصیص بمنزلة موت بعض الأفراد، وأنّه لا یقتضی تقیید العامّ کما لا یقتضیه الموت، فإنّ التخصیص وإن کان لا یتصرّف فی ظهور العامّ، ولا فی أصالة الظهور، إلّاأنّه یقیّده بالنسبة إلی أصالة التطابق بین المراد الجدّی والاستعمالی[۳۷۸] کما عرفت، فإنّ قول المولی: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کاشف عن تعلّق إرادته الجدّیّة فی «أکرم کلّ عالم» بوجوب إکرام کلّ عالم غیر فاسق.

سلّمنا عدم اقتضاء التخصیص تقیید العامّ أصلًا، لکنّ القول بکون استصحاب عدم فاسقیّة زید لأجل الحکم بوجوب إکرامه مثبتاً غیر صحیح، لأنّ آثار المستصحب العقلیّة وإن لم تترتّب علیه، إلّاأنّ ترتّب آثار حکمه الشرعی ولو کانت عقلیّة ممّا لا مانع منه، ألا تری أنّ استصحاب خمریّة مایع یقتضی حرمته، ثمّ یحکم العقل بلزوم إطاعة هذا التکلیف التحریمی؟

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّا نستصحب عدم فاسقیّة زید لأجل الحکم بعدم حرمة إکرامه، وعدم حرمة إکرامه ملازم عقلًا لوجوب إکرامه، لأنّ العالم أمره دائر بین هذین الحکمین فرضاً، فإذا انتفی أحدهما ثبت الآخر لا محالة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۷

کلام صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله لإثبات جریان الأصل الموضوعی مطلقاً[۳۷۹]:

إیقاظ: لا یخفی أنّ الباقی تحت العامّ بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتّصل لمّا کان غیر معنون بعنوان خاصّ[۳۸۰]، بل بکلّ عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاصّ[۳۸۱]، کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد إلّاما شذّ[۳۸۲] ممکناً،

فبـذلک یحکم علیه بحکم العامّ، وإن لم یجز التمسّک به بلا کلام، ضـرورة أنّه قلّما لم یوجـد عنوان یجری فیه أصل ینقّـح به أنّه ممّا بقی تحته، مثلًا إذا شکّ أنّ امرأةً تکون قرشیّة أو غیرها فهی وإن کانت إذا وجـدت إمّا قرشیّة أو غیر قرشیّة، فلا أصل یحرز به أنّها قرشیّة أو غیرها، إلّاأنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بینها وبین قریش تجدی فی تنقیح أنّها ممّن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۸

لا تحیض إلّاإلی خمسین، لأنّ المرأة التی لا یکون بینها وبین قریش انتساب أیضاً باقیة تحت ما دلّ علی أنّ المرأة إنّماتری الحمرة إلی خمسین، والخارج عن تحته هی القرشیّة، فتأمّل تعرف[۳۸۳].

إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله

أقول: أصل کلامه رحمه الله متین، إذ یکفی استصحاب عـدم عنوان المخصّـِص للتمسّک بالعامّ[۳۸۴]، لکن تمثیله باستصحاب العدم الأزلی مخدوش[۳۸۵]، لأنّه لایجری عنـدنا، ومحلّ بحثه وإن کان مسألـة الاستصـحاب، إلّاأنّه ینبغی تحقیقه هاهنا أیضاً، لکونه محلّ الابتلاء فی المقام وفی کثیر من سائر الموارد، فنقول:

تبیین القول فی استصحاب العدم الأزلی یتوقّف علی امور:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۹

الأوّل: فی أجزاء القضیّة

إنّ المنطقیّین والاصولیّین اتّفقوا علی أنّ القضیّة الحملیّة مرکّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة بینهما.

لکن یمکن المناقشـة فیه بـأنّ النسبة لا تتقوّم إلّابأمرین متغایرین[۳۸۶]، ولا تغـایر بین الموضوع والمحمول فی الحملیّات المستقیمة المتعارفة، وهذا واضح فی الحمل الأوّلی الذاتی، کقولنا: «الإنسان إنسان» أو «الإنسان حیوان ناطق»[۳۸۷]، وأمّا فی الحمل الشائع، فلأنّا إذا قلنـا: «زیـد إنسـان» کـان زیـد فرداً من أفراد الإنسـان، ولا تغایر بین الکلّی وفرده، ولـذا یوجـد بوجوده، والفرد وإن کان متشخّصاً بالتشخّصات الفردیّة دون الکلّی، إلّاأنّه لا یقتضی تغایرهما بعد کونهما متّحدین فی الوجود.

بل لا تغایر بین الموضوع والمحمول فی مثل «زیـد قائم» أیضاً، فإنّ «القیام» وإن کان مغایراً ل «زیـد» إلّاأنّ «القائم» الـذی هو المحمول فی القضیّة لا یغایره، بل زید مصداقه ومتّحد معه خارجاً.

فلا تغایر بین الموضوع والمحمول فی الحملیّات المستقیمة، سواء کان الحمل أوّلیّاً ذاتیّاً أو شائعاً صناعیّاً.

ولأجل ذلک قال المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مبحث المشتقّ: ملاک الحمل هو الهوهویّة والاتّحاد[۳۸۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۰

لکن لا یلائمه ما التزم به فی موارد من کفایته- منها مسألـة «إطلاق اللفظ وإرادة شـخصه»[۳۸۹]- من اشـتمال القضیّة علی النسبة، فإنّ النسبة حاکیة عن تغایر الموضوع والمحمول.

إن قلت: التزامهم بوجود النسبة فی القضیّة اللفظیّة لا ینافی اتّحاد الموضوع مع المحمول فی الواقع الخارجی.

قلت: کلّا، فإنّ القضیّة الملفوظة التی یتکلّم بها المتکلّم، والمعقولة التی یتصوّرها قبل التکلّم مرآة للواقع وحاکیة عنه، فکیف یمکن أن تشتمل القضیّة الملفوظة والمعقولة علی النسبة، وکان بین الموضوع والمحمول فی القضیّة الواقعیّة المحکیّة اتّحاد وهوهویّة؟!

هذا فی الحملیّات المستقیمة.

وأمّا القضایا الحملیّة المأوّلة مثل «زید له القیام» فظاهرها وإن کان مرکّباً من ثلاثة أجزاء: موضوع ومحمول متغایرین، ونسبة یدلّ علیها لفظ «له» إلّا أنّ الجارّ متعلّق بمحذوف، وتقدیره مثلًا «زید کائن له القیام» ولا ریب فی أنّ الموضوع متّحد مع هذا المقدّر الذی هو المحمول فی الواقع، فهذا النوع من القضایا وإن کانت مشتملةً علی النسبة بحسب الظاهر، لکنّها فاقدة لها واقعاً.

وإذا عرفت أنّه لا یمکن الالتزام باشتمال القضیّة الحملیّة علی النسبة فلا یصحّ بعض التعابیر المتداولة بین المنطقیّین وعلماء البلاغة:

منها: تعریف القضیّة بأنّها «ما یشتمل علی النسبة التامّة التی یصحّ السکوت علیها» مثل «زید قائم».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۱

ویؤیّد عدم صحّة هذا التعریف أنّا لو سلّمنا اشتمال الموجبات علی النسبة فلا یمکن الالتزام به فی السوالب، فإنّها صریحة فی سلب النسبة.

فالصحیح أن یقال فی تعریف القضیّة: «إنّها ما یحکی عن الواقع بحکایة تصدیقیّة» فی مقابل مثل کلمة «زید» و «زید القائم» فإنّ حکایة مثلهما تصوّریّة.

إن قلت: التصوّر والتصدیق أیضاً یشتملان علی النسبة، کما قال التفتازانی فی تهذیب المنطق: «العلم إن کان إذعاناً للنسبة فتصدیق، وإلّا فتصوّر»[۳۹۰] فما ذکرتم کرّ علی ما فرّ.

قلت: هذا أیضاً من التعابیر التی لا یمکن قبولها، فلابدّ من أن یعبّر ب «العلم إن کان إذعاناً لاتّحاد شیء مع شیء آخر فتصدیق وإلّا فتصوّر».

ومنها: تعریف القضایا الصادقة بأنّها «ما یکون لنسبتها واقع تطابقه» والکاذبة بأنّها «ما یکون لنسبتها واقع لا تطابقه».

والحقّ أن یقال: إن کان الاتّحاد الذی یخبر عنه فی القضیّة مطابقاً للواقع فالقضیّة صادقة، وإلّا فکاذبة.

الثانی: فی أنواع القضیّة

القضیّة سواء کانت موجبة أو سالبة تنقسم إلی المحصّلة والمعدولة، فالموجبة مثل «زید قائم» و «زید لا قائم» والسالبة مثل «لیس زید بقائم» و «لیس زید بلا قائم».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۲

الفرق بین الموجبة المعدولة المحمول والسالبة المحصّلة

لا یخفی علیک أنّ الموجبة ولو کانت معدولة المحمول تفتقر إلی وجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّها تصدق بانتفاء الموضوع کما تصدق بانتفاء المحمول.

علی أنّ بینهما فرقاً معنویّاً، وهو أنّ الموجبة المعدولة المحمول- نحو «زید لا قائم»- تدلّ علی اتّحاد الموضوع مع المحمول المشتمل علی حرف السلب، وأمّا السالبة المحصّلة- مثل «لیس زید بقائم»- فتدلّ علی سلب اتّحادهما، ولاریب فی کون الاولی آکد فی المعنی[۳۹۱]، ألا تری أنّ دلالة قولنا بالفارسیّة: «زید بی‌پول است» علی فقر زید آکد وأقوی من قولنا: «زید پول‌دار نیست»؟

وبه اتّضح الفرق بین الموجبة المحصّلة والسالبة المعدولة أیضاً، ضرورة أنّ الاولی فی الدلالة علی المعنی آکد، ألا تری أنّ دلالة قولنا: «زید عطشان» علی عطش زید أقوی من دلالة قولنا: «زید لیس بلا عطشان» وحکایة قولنا بالفارسیّة: «زید پول‌دار است» عن غنی زید آکد من حکایة قولنا: «زید بی‌پول نیست»؟

الموجبة السالبة المحمول

ثمّ إنّ هاهنا قسماً خامساً من القضايا سمّوها الموجبة السالبة المحمول، وهى ما يكون محموله قضيّة سالبة مرتبطة بالموضوع بالضمير ونحوه، كما إذا علمت أنّ كلّ من فى المدينة الفلانيّة مؤمن سوى شخص واحد، وعرفت زيداً أيضاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۳

ولكنّك لم تعلم أنّه هو ذلك الشخص الذى لا يكون مؤمناً، فيقال لك: «زيد هو الذى ليس بمؤمن»[۳۹۲].

ولا يخفى عليك أنّ الذى يصدق حتّى مع انتفاء الموضوع إنّما هو خصوص السالبة المحصّلة، بخلاف الأقسام الأربعة الاخر، وهى السالبة المعدولة، وجميع الموجبات[۳۹۳]، أعنى الموجبة المحصّلة، والمعدولة، والسالبة المحمول[۳۹۴].

الثالث: فى كيفيّة ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص

إذا عرفت أنّ التخصيص بالمنفصل يقيّد المراد الجدّى من العامّ بعدم عنوان المخصّص، فهل ارتباط العامّ بهذا القيد العدمى يكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة المحصّلة التى تصدق حتّى مع انتفاء الموضوع؟

لا يمكن الالتزام بالاحتمال الثالث، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم فسّاق العلماء» واستنتجنا من مجموعهما أنّ إرادته

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۴

الجدّيّة تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، فلا ريب فى أنّ لوجود العالم دخلًا قطعيّاً فى وجوب الإكرام، ولا يمكن القول بأنّ موضوع الحكم هو «العالم غير الفاسق» بنحو السالبة المحصّلة، أى سواء وجد العالم ولم يرتبط بالفسق، أو لم يوجد لكى يكون فاسقاً.

فلابدّ من أن يكون ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص من قبيل الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول[۳۹۵]، وقد عرفت أنّ الموجبات التى يكون الحمل أو الاتّصاف[۳۹۶] فيها بلحاظ الخارج- كالقيام والقعود والعدالة والفسق- تحتاج إلى وجود الموضوع.

إذا عرفت هذا فلابدّ من ملاحظة استصحاب العدم الأزلى، كاستصحاب عدم قرشيّة المرأة وعدم قابليّة الحيوان للتذكية، وأنّه هل يمكن جريانه، كما ادّعاه المحقّق الخراسانى رحمه الله أم لا؟ فنقول:

إذا دلّ دليل على أنّ «كلّ امرأة ترى الحمرة إلى خمسين» ودليل آخر على أنّ «المرأة القرشيّة ترى الحمرة إلى ستّين» نستنتج منهما أنّ الإرادة الجدّيّة فى دليل العامّ تعلّقت بقضيّة موضوعها موجبة معدولة، ك «المرأة اللا قرشيّة» أو سالبة المحمول، ك «المرأة التى لا تكون قرشيّة» ولا يمكن أخذ الموضوع بنحو السالبة المحصّلة التى تصدق مع انتفاء الموضوع، لأنّ القرشيّة وعدمها من أوصاف المرأة الموجودة فى الخارج.

فحينئذٍ لا يمكن تصوير استصحاب عدم القرشيّة بحيث يرتبط بدليل العامّ وينقّح موضوعه إلّابأحد وجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۵

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى استصحاب العدم الأزلى، ونقده

۱- ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى مجلس درسه، من أنّ استصحاب العدم الأزلى لا يجرى بالنسبة إلى عوارض الماهيّة، كزوجيّة الأربعة، لأنّ عروضها عليها لا تتوقّف على وجودها الخارجى أو الذهنى، بل لو فرض لماهيّة الأربعة تقرّر وثبوت سوى الخارج والذهن لكانت زوجاً، فلا يمكن أن يقال:

ماهيّة هذه الأربعة الفلانيّة لم تكن زوجاً قبل أن توجد، فنستصحب عدم زوجيّتها.

بخلاف عوارض الوجود، کقرشیّهٔ المرأهٔ، لإمکان أن یقال: ماهیّهٔ هذه المرأهٔ لم تکن قرشیّهٔ[۳۹۷] قبل أن توجد، فنستصحب عدم قرشیّهٔ ماهیّتها.

وفیه: أنّ الماهیّهٔ أمرٌ اعتباری، والأصالهٔ إنّما هی للوجود، کما ذهب إلیه أکابر الفلاسفهٔ، وقال الحکیم السبزواری فی منظومته:

إنّ الوجود عندنا أصیل دلیل من خالفنا علیل[۳۹۸]

فلیس لنا فی المقام قضیّهٔ متیقّنهٔ، لعدم کون الماهیّهٔ فی الواقع شیئاً لتتّصف بالقرشیّهٔ وعدمها.

إن قلت: فما معنی تقسیم اللازم إلی لازم الوجود ولازم الماهیّهٔ، وأنّ الزوجیّهٔ من لوازم ماهیّهٔ الأربعهٔ؟

قلت: لیس المراد من لازم الماهیّهٔ أنّ عروض هذا اللازم علیها لأجل تقرّر وتأصّل لها سوی وجودها الذهنی والخارجی، بل المراد أنّ ماهیّهٔ الأربعهٔ مثلًا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۲۶

لو کانت تتحقّق فی غیر وعاء الذهن والخارج لعرضت علیها الزوجیّهٔ أیضاً، فمسألهٔ لوازم الماهیّهٔ مسألهٔ تعلیقیّهٔ.

۲- أنّ المستصحب هو عدم قرشیّهٔ المرأهٔ بنحو السالبهٔ المحصّلهٔ، لکنّها حیث تصدق مع وجود الموضوع وانتفائه کانت القضیّهٔ المتیقّنهٔ فی المقام بانتفاء الموضوع، والمشکوکهٔ مع وجوده وانتفاء المحمول، فنقول- مشیراً إلی‌المرأهٔ التی تجاوزت خمسین سنهٔ-: هذه المرأهٔ لم تکن قرشیّهٔ، لأنّها لم تکن موجودهٔ حتّی تکون قرشیّهٔ، والآن نشکّ فیها، فنستصحب عدمها.

وفیه: أنّه یشترط فی الاستصحاب اتّحاد القضیّهٔ المتیقّنهٔ والمشکوکهٔ، مع أنّهما متغایرتان موضوعاً فی المقام، لأنّ المتیقّنهٔ سالبهٔ محصّلهٔ بانتفاء الموضوع، والمشکوکهٔ بانتفاء المحمول، وصدق السالبهٔ المحصّلهٔ علی کلتیهما لایقتضی اتّحادهما، کما أنّ الحیوان یصدق علی الإنسان والفرس مثلًا مع کونهما متباینین.

علی أنّه أصل مثبت، لأنّا نقول: هذه المرأهٔ لم تکن قرشیّهٔ قبل أن توجد، فنستصحب هذا المعنی إلی لحظهٔ وجودها، ثمّ یحکم العقل بارتباطها بعد وجودها بهذا العدم المستصحب.

والحاصل: أنّ استصحاب عدم عنوان المخصّص فیما إذا کان جاریاً ینقّح موضوع العامّ بالنسبهٔ إلی المراد الجدّی منه، ویقتضی التمسّک به، وهذا فی الاستصحابات المتعارفهٔ، فإذا قال المولی فی دلیل: «أکرم کلّ عالم» وفی دلیل آخر: «لا تکرم فسّاق العلماء» ثمّ شککنا فی فاسقیّهٔ زید العالم، لکنّا نعلم أنّه لم یکن فاسقاً قبلًا، نستصحب عدم فاسقیّته، فیرتبط هذا العدم المستصحب بموضوع العامّ بنحو الموجبهٔ المعدولهٔ، أو الموجبهٔ السالبهٔ المحمول، أو السالبهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۲۷

المحصّلهٔ التی یکون موضوعها موجوداً، فیکمل المراد الجدّی من العامّ.

وأمّا استصحاب الأعدام الأزلیّهٔ فلا یجری عندنا حتّی نبحث فی أنّه هل ینقّح موضوع العامّ أم لا؟

فالمرجع هو الاصول العملیّهٔ الاخر فی الشبهات المصداقیّهٔ للمخصّص إذا لم یجر فیها أصل موضوعی، إمّا لعدم کونها ذات حالهٔ سابقهٔ وجودیّهٔ أو عدمیّهٔ، أو کون حالتها السابقهٔ من الأعدام الأزلیّهٔ، والأصل الحکمی الجاری فی المقام هو البراءهٔ فی بعض الموارد، والاشتغال فی بعضها الآخر.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثانی. فی التمسّک بالعامّ إذا شکّ لا من جههٔ تخصیصه

التنبیه الثالث: فی التمسّک بالعامّ إذا شکّ لا من جههٔ تخصیصه

ربما یظهر عن بعضهم التمسّک بالعمومات فیما إذا شکّ فی فرد لا من جههٔ احتمال التخصیص، بل من جههٔ اخری، کما إذا شکّ فی

صحّة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء، وفاءً للنذر، للعموم، وكلّما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به.

وربما يؤيّد ذلك بما ورد من صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والتحقيق أنّه لا يجوز التمسّك بمثل «أوفوا بالنذور» للحكم بصحّة الوضوء والغسل بمايع مضاف حتّى فى مورد النذر، فضلًا عن استنتاج صحّتهما مطلقاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۸

توضيح ذلك: أنّه إذا نذر أن يتوضّأ أو يغتسل بمايع مضاف كان هاهنا دليلان: أحدهما: «أوفوا بالنذور»، ثانيهما: «لا نذر إلّافى طاعة اللَّه»[۳۹۹].

وهذا الدليل الثانى إمّا أن يكون مخصّصاً للدليل الأوّل أو حاكماً عليه، فلو كان مخصّصاً كانت المسألة من مصاديق الشبهة المصداقيّة للمخصّص، لأنّا نشكّ فى أنّ الوضوء بالماء المضاف هل هو طاعة اللَّه أم لا؟ وقد عرفت عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص.

وإن كان حاكماً فليس لنا إلّادليل واحد، لأنّ الحاكم لا يكون دليلًا مستقلّاً، بل هو شارح ومفسّر للدليل المحكوم، إمّا بتوسعته أو تضييقه، فكأنّه قيل فى المقام: «أوفوا بالنذور فى طاعة اللَّه».

وبعبارة اخرى: إذا قلنا بحكومة «لا نذر إلّافى طاعة اللَّه» على «أوفوا بالنذور» كان بمنزلة مخصّصه المتّصل.

فالشكّ فى صحّة الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر يكون من قبيل الشبهة المصداقيّة لنفس العامّ بناءً على الحكومة، ولا خلاف فى عدم جواز التمسّك بالعامّ فيها.

ولو فرض كون الحاكم والمحكوم دليلين مستقلّين لما جاز التمسّك بالعامّ أيضاً فى المقام، لأنّ العامّ يتضيّق هاهنا بالحاكم عليه كما يتضيّق بما يخصّصه، فلا يجوز التمسّك به فى الشبهة المصداقيّة للدليل الحاكم بعين ملاك عدم جواز التمسّك به فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، لاشتراكهما فى النتيجة، وإن كان الأوّل بلسان الحكومة، والثانى بلسان التخصيص.

وانقدح بذلك أنّ المقام من مصاديق مسألة التمسّك بالعامّ فى الشبهة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۹

المصداقيّة للمخصّص حقيقةً أو ملاكاً[۴۰۰]، فلا يصحّ عدّه من قبيل التمسّك به فيما إذا شكّ فى فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى.

وأمّا قياس ما نحن فيه بمسألة الإحرام قبل الميقات والصوم فى السفر فقياس مع الفارق من جهتين:

الاولى: أنّه من قبيل قياس المشكوك بالمعلوم، لأنّ الدليل الخاصّ يقتضى صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك، فصحّتهما معلومة عندنا، بخلاف الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر، حيث إنّا نشكّ فى صحّته، ولأجل ذلك يتمسّك الخصم بعموم «أوفوا بالنذور» لأجل تصحيحه.

الثانية: أنّ صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام فى السفر تختصّ بما إذا تعلّق بهما النذر، ضرورة بطلانهما لو لم يكونا كذلك، مع أنّ الخصم يدّعى صحّة الوضوء والغسل بالمايع المضاف مطلقاً، سواء تعلّق بهما النذر أم لا.

التحقيق حول نذر الإحرام قبل الميقات[۴۰۱]

ولا- بأس بالإشارة إلی وجه صحّة الإحرام قبل المیقات فیما إذا تعلّق به النـذر، وإن کان تفصیله موکولًا إلی کتاب الحـجّ من الفقه، لکونها مسألة فقهیّة، فنقول:

فی المسألة أدلّة ثلاثة:

۱- الأخبار الصحیحة الواردة فی المواقیت، الدالّة علی عدم جواز الإحرام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۰

قبلها، فإنّه علیه السلام قال فی بعضها: «لا ینبغی لحاجّ ولا لمعتمر أن یحرم قبلها ولا بعدها»[۴۰۲].

وکلمة «لا ینبغی» فی هذه الأحادیث تدلّ علی عدم الجواز، بقرینة سائر الروایات.

فإطلاق هذه الأخبار یقتضی عدم مشروعیّة الإحرام قبل المیقات حتّی فیما إذا تعلّق به النذر.

۲- ما دلّ علی أنّه یشترط فی متعلّق النذر أن یکون راجحاً شرعاً، وهو قوله علیه السلام: «لا نذر إلّافی طاعة اللّه».

۳- ما دلّ علی صحّة خصوص نذر الإحرام قبل المیقات ووجوب الوفاء به[۴۰۳].

ویمکن الجمع بین هذه الطوائف الثلاث من الأدلّة بأحد وجهین:

الأوّل: تقیید الطائفة الاولی الدالّة علی عدم جواز الإحرام قبل المیقات مطلقاً بالطائفة الثالثة الدالّة علی صحّته بل وجوبه إذا تعلّق به النذر، وبملاحظة الطائفة الثانیة- أعنی «لا نذر إلّافی طاعة اللّه»- نستکشف أنّ الإحرام قبل المیقات راجح مشروع ذاتاً، وإنّما لم یؤمر به استحباباً أو وجوباً لمانع یرتفع مع النذر، فحاصل الجمع بین الأدلّة أنّه لا یجوز الإحرام قبل المیقات إلّافی صورة النذر.

الثانی: أنّ الإحرام قبل المیقات فاقد للمشروعیّة الذاتیّة کما یقتضیه الدلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۱

الأوّل.

وأمّا الدلیل الثانی- أعنی «لا نذر إلّافی طاعة اللّه»- فإن کان بمعنی توقّف صحّة النذر علی رجحان المنذور ذاتاً مع قطع النظر عن تعلّق النـذر به، فإطلاقه یقیّد بالدلیل الثالث الذی یقتضی صحّة الإحرام قبل المیقات إذا تعلّق به النذر، ویستنتج من الجمع بین الأدلّة أنّ متعلّق النذر لابدّ من أن یشتمل علی الرجحان الذاتی إلّافی مورد الإحرام قبل المیقات، فإنّه فاقد للمشروعیّة الذاتیّة، ومع ذلک یصحّ نذره ویجب الوفاء به.

وإن کان بمعنی توقّف صحّة النذر علی مشروعیّة المنذور مطلقاً، أی سواء کان مشروعاً ذاتاً أو صار کذلک بسبب النذر، فالجمع بین الأدلّة الثلاثة یقتضی القول بأنّ الإحرام قبل المیقات فاقد للرجحان الذاتی، لکنّه یصیر راجحاً بسبب النـذر، وهو یکفی فی صحّة المنذور ووجوب الوفاء بالنذر، فیرتفع التنافی بین الأدلّة.

إشکال السیّد الحکیم رحمه الله علی هذا الجمع الأخیر، وجوابه

وناقش فیه سیّدنا المحقّق الحکیم رحمه الله فی مستمسکه بقوله:

هذا علی ظاهره غیر معقول، لأنّ صحّة النـذر مشروطة بمشروعیّة المنـذور، فلو کانت مشروعیّته بالنـذر لزم الدور، ولا یمکن العمل بالأخبار إذا دلّت علی أمر غیر معقول[۴۰۴]، إنتهی.

وفیه: أنّ ما یتوقّف علی رجحان المنذور هو صحّة النذر المطلقة ومن جمیع الجهات، وما یتوقّف علیه الرجحان المسبّب عن النذر هو صحّته من سائر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۲

الجهات[۴۰۵] غیر جهة الرجحان، فالصـحّة التی تتوقّف علی رجحان المنذور غیر الصـحّة التی یتوقّف الرجحان علیها. فی دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص

التنبیه الرابع: فی دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص

إذا قـال المولی: «أکرم العلمـاء» ثمّ قال: «لا تکرم زیـداً» وشـککنا فی أنّ زیـداً هل هو عالم، فیکون الـدلیل الثانی مخصّـِصاً للأوّل، أو جاهل، فلا علاقـة بین الـدلیلین، لخروجه عن تحت العامّ تخصّـِصاً ولو لم یکن الدلیل الثانی، فهل یجوز حینئذٍ التمسّک بأصالة العموم للحکم بجهالة زید وترتیب جمیع ما للجاهل من الآثار علیه أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلی جواز التمسّک، ولذا استنتجوا من عدم منجّسیّة الغسالة عدم نجاستها.

توضیح ذلک: أنّ لنا دلیلًا عامّاً یدلّ علی أنّ «کلّ نجس منجّس» وقام دلیل آخر علی عدم منجّسیّة الغسالة، لکن نشکّ فی أنّها نجسة، لیکون خروجها عن تحت العامّ تخصیصاً له، أو طاهرة، لتکون خارجة عنه بنحو التخصّص ولا یکون بین الدلیلین علاقة وارتباط.

فتمسّـِکوا بعموم العـامّ ورتّبوا علیه طهـارة الغسالـة، لأنّ عـدم منجّسـیّتها إذا انضمّ بأصالـة العموم الجاریـة فی «کلّ نجس منجّس» ینتج کونها طاهرة، فیجوز شربها واستعمالها فی الوضوء والغسل وسائر ما یترتّب علی الماء الطاهر من الآثار.

وبعبارة اخری: تمسّکوا لإثبات دعواهم بعکس النقیض للدلیل العامّ، فإنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۳

قوله: «کـلّ نجس منجّس» إذا کـان صادقاً بمقتضـی أصالـة العموم لصـدق عکس نقیضه أیضاً، وهو «کلّ ما لا یکون منجّساً لا یکون نجساً».

التحقیق فی المسألة

والحقّ أنّه لاـ مجال للتمسّک بأصالـة العموم فی المقام، لأنّ مجراها هو الشکّ فی المراد، لا فی کیفیّـِة الاسـتعمال، فإنّها أصل عقلائی کسائر شعب أصالة الظهور، ولا یرجع العقلاء إلیها إلّافی موارد الشکّ فی المراد.

بل لو شـککنا فی رجوعهم إلیها فیما إذا علم المراد وشکّ فی کیفیّـِة الاسـتعمال لکفی فی عدم حجّیّتها، لأنّ جریان الاصول العقلائیّة یتوقّف علی الإحراز، کالأدلّة اللبّیّة.

نعم، لا یخفی علیک أنّ أصالـة العموم لا تختصّ بمثل ما إذا انحصـر زیـد فی فرد واحد عالم وشکّ فی خروجه عن تحت «أکرم کلّ عالم»، بل تجری أیضاً فیما إذا قال المولی: «لا تکرم زیداً» وکان مجملًا مردّداً بین فردین: أحدهما عالم والآخر جاهل، فنتمسّک هاهنا أیضاً بعموم «أکرم کلّ عالم» لتشخیص مراد المولی، أعنی وجوب إکرام زید العالم.

ویلزمه عقلًا أنّ قوله: «لاـ تکرم زیـداً» ینطبق علی زیـد الجاهل، فإنّ الاصول العقلائیّـِة لیست کالاصول التعبّدیّـِة[۴۰۶] فی عـدم حجّیّة مثبتاتها من اللوازم العقلیّة والعادیّة.

هذا تمام الکلام فی الشبهة المفهومیّة والمصداقیّة وما یتعلّق بهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۵

فی الفحص عن المخصّص

الفصل الخامس فی الفحص عن المخصّص

اشارة

هل یجوز العمل بالعامّ مطلقاً أم یتوقّف علی الفحص عن المخصّص والیأس عن الظفر به؟ فیه خلاف.

وقبل الخوض فی البحث لابدّ من ذکر امور:

الأوّل: أنّ أصالة العموم أصل عقلائی، وملاک حجّیّتها- علی التحقیق- هو الظنّ النوعی لا الشخصی.

فالبحث فی توقّف جریان أصالة العموم علی الفحص عن المخصّص وعدمه یبتنی علی فرض کون حجّیّتها من باب الظنّ النوعی.

الثانی: أنّ حجّیّة أصالة العموم- علی التحقیق- تعمّ المشافهین وغیرهم، بل جمیع الظواهر حجّة لمن قصد إفهامه وغیره، فیجوز لمن سمع کلام المولی من وراء الجدار أن یحتجّ بظاهره، کما یجوز لمن القی إلیه.

الثالث: أنّ البحث إنّما هو فیما إذا لم یعلم تخصیص العامّ تفصیلًا أو إجمالًا، وأمّا إذا علم تخصیصه ولو إجمالًا- کما إذا کان هاهنا عامّان وقع التخصیص علی أحدهما ولا نعلمه بعینه- فلیس داخلًا فی مبحث الفحص عن المخصّص، إذ لا إشکال فی وجوب الفحص حینئذٍ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۶

الرابع: أنّ النزاع إنّما هو فی موارد احتمال التخصیص بالمنفصل، وأمّا التخصیص بالمتّصل فلا معنی للبحث فی وجوب الفحص عنه، بل إذا قال المولی: «أکرم العلماء» واحتملنا أنّه أراد خصوص العدول منهم وأخطأ فی تبیینه بنحو من أنحاء التخصیص بالمتّصل[۴۰۷]، فالمرجع عند العقلاء لرفع هذا الاحتمال هو أصالة عدم الخطأ، کما هی المرجع فیما إذا قال: «أکرم زیداً» واحتملنا أنّه أخطأ وأراد عمراً، أو قال: «رأیت أسداً» واحتملنا أنّه أراد المعنی المجازی وأخطأ فی عدم ذکر القرینة، فإنّ أصالة عدم القرینة من مصادیق أصالة عدم الخطأ.

التحقیق فی المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ العمومات- کما قال صاحب الکفایة- علی قسمین:

القسم الأوّل: ما کان صادراً فی مقام[۴۰۸] التقنین[۴۰۹]، فطریقة العقلاء فی هذا القسم وضع القوانین العامّة أوّلًا، ثمّ تخصیصها بأدلّة منفصلة.

وهذه الطریقة متّبعة عند الشارع المقدّس أیضاً.

نعم، الذی یدعو العقلاء إلی فصل المخصّصات عن العمومات القانونیّة هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۷

جهلهم ببعض المصالح عند التقنین، فیزعمون أنّ المصلحة فی جعل القانون بنحو عامّ، ثمّ یتبیّن لهم- فی مقام التنفیذ والإجراء- عدم ترتّب مصلحة علی بعض أفراده، بل ربما یترتّب علیها المفسدة، فیتوصّلون إلی إخراجها بالمخصّصات المنفصلة.

وحیث إنّ الجهل لا یتطرّق إلی الشارع «سبحانه وتعالی» العلیم بکلّ شیء، فتخصیص العمومات الشرعیّة بالأدلّة المنفصلة عنها إنّما هو لبعض مصالح تقتضیه، کما أنّ المصلحة کانت تقتضی بیان الأحکام تدریجاً فی صدر الإسلام.

وبالجملة: لا فرق بین طریقة الشارع والعقلاء فی تخصیص العمومات القانونیّة بأدلّة منفصلة، فهذا کتاب اللّه تعالی والجوامع الحدیثیّة بأیدینا، کم من عمومات فیها خصّصت بما ینفصل عنها بأزمنة طویلة، وإن کان وجه الانفصال فی الشرعیّات مجهولًا لنا، وفی القوانین العقلائیّة معلوماً.

ولایجوز التمسّک بهذا القسم من العمومات قبل الفحص عن المخصّص، وذلک لأنّ أصالة العموم أصل عقلائی، واستقرّ سیرة العقلاء علی عدم التمسّک بالعمومات القانونیّة قبل الفحص، ولو لا القطع به فلا أقلّ من الشکّ.

لا يقال: لا وجه للتشكيك فى عملهم بالعامّ قبل الفحص.

فإنّه يقال: كيف وقد ادّعى إجماع الفقهاء على عدم جواز العمل به قبله، فضلًا عن نفى الخلاف عنه، والإجماع المنقول وإن لم يكن حجّة إلّاأنّه يوجب الشكّ فى عمل العقلاء، وهو يكفى لعدم جواز التمسّك به، لتوقّف جريان الاصول العقلائيّة على إحراز بنائهم عليه.

والحاصل: أنّ صدور العامّ إذا كان لأجل التقنين فلا يجوز العمل به قبل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳۸

الفحص عن المخصّص.

القسم الثانى: ما كان صادراً لا فى مقام التقنين، سواء كان المتكلّم فى مقام الإخبار، كما إذا قال: «ما رأيت فى هذه المدرسة أحداً» أو لم يعمّ الخطاب، كما إذا قال لعبده: «أكرم كلّ عالم».

فلا بأس بالرجوع إلى هذا القسم من العامّ قبل الفحص عن المخصّص.

وذلك لتناقض العامّ والخاصّ بحسب القواعد المنطقيّة، ضرورة أنّ القضيّتين إذا اختلفتا فى الكمّ والكيف- كما فى المقام- تحقّق التناقض بينهما فى المنطق، إلّاأنّ العقلاء يفرّقون بين العامّ الصادر فى مقام التقنين وغيره، فيوافقون المنطقيّين فى القسم الثانى ويرونه نقيضاً لمخصّصه، فلا يجوّزون للمتكلّم أن يخصّصه بدليل منفصل، بخلاف القسم الأوّل، فإنّهم كثيراً ما يخصّصون العمومات القانونيّة بما ينفصل عنها، إذ لا تناقض بينهما عندهم، فالتزموا بالفحص عن المخصّص قبل التمسّك بهذا القسم من العمومات، دون القسم الآخر.

وحيث إنّ جميع العمومات الشرعيّة المستودعة فى الكتاب والسنّة صدرت فى مقام التقنين فلا يجوز التمسّك بها إلّابعد الفحص فى مظانّ المخصّصات واليأس عن الظفر بها.

هل بين الفحص فى المقام وفى الاصول العمليّة فرق؟

اعلم أنّهم يتكلّمون تارةً: فى الفحص عن المخصّص أو المقيّد فى مبحث العامّ والخاصّ أو المطلق والمقيّد، واخرى: فى الفحص عن الأمارة المعتبرة فى مبحث الاصول العلميّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳۹

توضيح ذلك: أنّ الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة[۴۱۰] تتوقّف على الفحص عن الأدلّة الاجتهاديّة واليأس عن الظفر بها، ولا فرق فى ذلك بين الاصول الشرعيّة والعقليّة.

أمّا الاصول الشرعيّة فلقيام الإجماع على عدم جواز التمسّك بمثل «رفع ما لا يعلمون» و «لا تنقض اليقين بالشكّ» ونحوهما إلّابعد الفحص عن الأمارة المعتبرة الواردة فى موردها.

وأمّا الاصول العقليّة فلارتفاع موضوعها لو كان فى موردها دليل اجتهادى، فإنّ موضوع البراءة العقليّة عدم البيان، وموضوع أصالة التخيير دوران الأمر بين المحذورين وعدم دليل على أحدهما فى البين، وموضوع قاعدة الاشتغال هو العلم الإجمالى بوجوب أو حرمة أحد الشيئين وعدم قيام أمارة على واحد من الطرفين، فلابدّ من الفحص فى مظانّ البيان والدليل لكى يحرز عدمه وينقّح موضوعات هذه الاصول.

وبالجملة: كما يجب الفحص عن المخصّص والمقيّد قبل التمسّك بالعامّ والمطلق، كذلك يجب الفحص عن الأمارات المعتبرة قبل التمسّك بالاصول العمليّة.

فهل بين الفحصين فرق؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: نعم، فإنّ الفحص هاهنا عمّا یزاحم الحجّیة، بخلافه هناک، فإنّه بدونه لا حجّیة، ضرورة أنّ العقل بدونه یستقلّ باستحقاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۰

المؤاخذة علی المخالفة، فلا یکون العقاب بدونه بلا بیان والمؤاخذة علیها من غیر برهان، والنقل وإن دلّ علی البراءة أو الاستصحاب فی موردهما مطلقاً، إلّا أنّ الإجماع بقسمیه علی تقییده به[۴۱۱]، إنتهی.

وحاصله: أنّ أصالة العموم حجّیة حتّی بدون الفحص، لأنّ المخصّص لو کان لکان حجّة أقوی، لا حجّة فی مقابل اللاحجّة، بخلاف الاصول العملیّة العقلیّة والشرعیّة فی الشبهات الحکمیّة، فإنّها لیست بحجّة فی موارد الأدلّة الاجتهادیّة.

فالفحص فی مبحث العامّ والمطلق فحص عن الحجّة الأقوی المزاحمة لأصالة العموم والإطلاق، وفی مبحث الاصول العملیّة عن أصل وجود الحجّة، لأنّ حجّیّتها متولّدة من الفحص والیأس عن الظفر بأمارة معتبرة، فلا حجّة لنا إلّابعده.

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله

وفیه: أنّ الفحص عن المخصّص أیضاً فحص عن أصل وجود الحجّة، لتوقّف الحجّیّة- کما عرفت[۴۱۲]- علی ثلاثة امور: منها أصالة التطابق بین الإرادة الاستعمالیّة والجدّیّة، وهی لا تجری قبل الفحص عن المخصّص.

نقد التمسّک بالعلم الإجمالی لإثبات وجوب الفحص

ثمّ إنّه استدلّ بعضهم لإثبات توقّف أصالة العموم والإطلاق علی الفحص بأنّا نعلم إجمالًا بوجود مقیّدات ومخصّصات فیما بأیدینا من الکتب للعمومات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۱

والإطلاقات، فلا یجوز التمسّک بأصالتی العموم والإطلاق إلّابعد الفحص والیأس عن الظفر بالمخصّص والمقیّد، لأنّ التمسّک بهما فی جمیع الأطراف مخالفة عملیّة للعلم الإجمالی، وفی بعضها ترجیح بلا مرجّح.

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من خروج موارد العلم الإجمالی عن محلّ النزاع-: أنّه أخصّ من المدّعی، لأنّ العلم الإجمالی بالمخصّصات دائر بین الأقلّ والأکثر، فإذا عثرنا بالمقدار المتیقّن منها وخصّصنا العمومات بها انحلّ إلی العلم التفصیلی والشکّ البدوی، فالتمسّک بأصالة العموم فیما زاد علی الأقلّ کان من قبیل التمسّک بها عند الشکّ البدوی فی التخصیص.

وبالجملة: الاستدلال بالعلم الإجمالی لا یقتضی وجوب الفحص إلّابتعداد القدر المتیقّن من المخصّصات، مع أنّ المدّعی هو أنّ التمسّک بکلّ عامّ یتوقّف علی وجوب الفحص، ولو کان المخصّص ممّا احتمل وجوده بنحو الشبهة البدویّة، فلابدّ من أن یکون المدرک لوجوب الفحص غیر العلم الإجمالی، وهو ما ذکرناه من سیرة العقلاء.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وقال المحقّق النائینی رحمه الله فی مقام الجواب عن الإشکال والدفاع عن الاستدلال: إنّ المعلوم بالإجمال تارةً: یکون مرسلًا غیر معلّم بعلامة یشار إلیه بتلک العلامة، واخری: یکون معلّماً بعلامة یشار إلیه بتلک العلامة، وانحلال العلم الإجمالی بالعثور علی المقدار المتیقّن إنّما یکون فی القسم الأوّل، وأمّا القسم الثانی فلا ینحلّ بذلک، بل حاله حال دوران الأمر بین المتباینین.

وضابط القسمين: هو أنّ العلم الإجمالى كلّيّاً إنّما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلوّ المنحلّة إلى قضيّتين حمليّتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۲

وهاتان القضيّتان تارةً: تكونان من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة والاخرى مشكوكة، بحيث يكون العلم الإجمالى قد نشأ من هاتين القضيّتين، ويكون العلم الإجمالى عبارة عن ضمّ قضيّة مشكوكة إلى قضيّة متيقّنة ليس إلّا، كما إذا علم إجمالًا بأنّه مديون لزيد، أو علم بأنّ فى هذه القطيعة موطوءً، وتردّد الدين بين أن يكون خمسة دراهم أو عشرة، أو تردّد الموطوء بين أن يكون خمسة أو عشرة، فإنّ هذا العلم الإجمالى ليس إلّاعبارة عن قضيّة متيقّنة:

وهى كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم، أو أنّ فى هذه القطيعة خمس شياه موطوءة، وقضيّة مشكوكة: وهى كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم زائداً على الخمسة المتيقّنة، أو أنّ فى هذه القطيعة خمس شياه موطوءة زائداً على الخمسة المتيقّنة، ففى مثل هذا العلم الإجمالى ينحلّ قهراً بالعثور على المقدار المتيقّن، إذ لا علم حقيقةً بسوى ذلك المقدار المتيقّن، والزائد عليه مشكوك من أوّل الأمر، ولم يتعلّق العلم به أصلًا، ولا يصحّ جعله طرفاً للعلم، ولم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنى لجعله من أطراف العلم، فالعلم الإجمالى فى مثل هذا من أوّل الأمر منحلّ، وذلك واضح.

واخرى: لا تكون القضيّتان على هذا الوجه، أى بأن يكون من أوّل الأمر إحداهما متيقّنة والاخرى مشكوكة، بل تعلّق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلّق به العلم وتنجّز بسببه وليس الأكثر مشكوكاً من أوّل الأمر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر على تقدير ثبوته فى الواقع ممّا أصابه العلم، وذلك فى كلّ ما يكون المعلوم بالإجمال معلّماً بعلامة كان قد تعلّق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۳

وانطبقت عليه ممّا تعلّق العلم به، سواء فى ذلك الأقلّ والأكثر، وحينئذٍ لو كان الأكثر هو الثابت فى الواقع، فقد تعلّق العلم به، لمكان تعلّقه بعلامته، وذلك كما إذا علمت أنّى مديون لزيد بما فى الدفتر، فإنّ جميع ما فى الدفتر من دين زيد قد تعلّق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد أصابه العلم، لمكان وجوده فى الدفتر وتعلّق العلم بجميع ما فى الدفتر، وأين هذا ممّا إذا كان دين زيد من أوّل الأمر مردّداً بين الخمسة والعشرة؟ فإنّ العشرة فى مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكة من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجيزها على تقدير ثبوتها فى الواقع.

بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجه، ولو لمكان تعلّق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، وهى بعنوان «كونها فى الدفتر» فإنّها قد تنجّزت على تقدير وجودها فى الدفتر، وفى مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتيقّن، إذ لا مؤمّن له على تقدير ثبوت الأكثر فى الواقع بعدما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالى فى مثل هذا الأقلّ والأكثر حال العلم الإجمالى فى المتباينين فى وجوب الفحص والاحتياط.

وإن شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم إجمالى بأنّى مديون لزيد بجميع ما فى الدفتر، وعلم إجمالى آخر بأنّ دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثانى غير مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إلى العشرة، والعلم الإجمالى الأوّل مقتضٍ للاحتياط بالنسبة إليها، لتعلّق العلم بها على تقدير ثبوتها فى الواقع، واللامقتضى لا يمكن أن يزاحم المقتضى، ونظير ذلك ما إذا علم بأنّ فى البيض من هذه القطيعة موطوء، فإنّ كلّ أبيض موطوء فى هذه القطيعة فقد تعلّق العلم به وأوجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۴

تنجّزه، فلو عثر على مقدار متيقّن من البيض موطوء ليس له إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إلى الزائد، لأنّه لا مؤمّن له على تقدير وجود موطوء آخر فى البيض.

وإذ قد عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الإجمالى المعلّم المقتضى للفحص التامّ الغير المنحلّ بالعثور على المقدار

المتيقّن، لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ فی الكتب التی بأيدينا مقيّدات ومخصّصات وأحكاماً إلزاميّة[۴۱۳]، فيكون نظير تعلّق العلم بأنّی مديون لزيـد بما فی الـدفتر، فيكون كلّ مقيّـد ومخصّـص وحكم إلزامی ثابت فيما بأيـدينا من الكتب قد أصابه العلم وتعلّق به، وقد عرفت أنّ مثل هـذا العلم الإجمالی لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لابدّ فيه من الفحص التامّ فی جميع ما بأيدينا من الكتب، فتأمّل فيما ذكرناه من قسمی العلم الإجمالی، فإنّه لا يخلو عن دقّة[۴۱۴]، إنتهی كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينی رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله تارةً بالنقض، واخرى بالحلّ:

أمّا النقض: فهو أنّ لكلّ معلوم بالإجمال علامـةً أو علامات يشار إليه بها من دون فرق بين القسـمين المـذكورين فی كلامه رحمه الله، فإنّك إذا اقترضت من زيد مثلًا دراهم، ثمّ شككت بين كونها خمسة أو عشرة، فللاقتراض زمان ومكان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۵

وغايـة، فيمكن الإشارة إلى المعلوم بالإجمال بمثل عنوان «ما اقترضـته يوم الجمعـة» أو «فی المدرسـة» أو «لأجل اشتراء الـدار» فلا فرق بين هذه العناوين وبين عنوان «ما فی الدفتر» فلو كانت هذه العلامة موجبة لعدم انحلال العلم الإجمالی فكذلك تلك العلامات.

وأمّا الحلّ: فهو أنّ العنوان المعلوم بالإجمال على قسمين:

أ- أن يكون نفسه موضوعاً للحكم الشرعی.

وهو تارةً: يكون أمراً واحـداً بسيطاً لم يقـدر عليه المكلّف بالمباشـرة، بل بواسـطة أمر مركّب مردّد بين الأقلّ والأكثر، كالطهور[۴۱۵] الذی جعل شرطاً للصلاة فی قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[۴۱۶]، فإنّه متحصّل من الوضوء المركّب فرضاً إمّا من خمسة أجزاء أو ستّة.

ولا إشـكال فی وجوب الاحتياط فی هذا القسم، لأنّه من مصاديق الشكّ فی المحصّل، وإذا صلّينا مع الوضوء الفاقد للجزء المشكوك شككنا فی كونها مشتملة على الطهور الذی هو شرط لها، فلم يحصل الفراغ اليقينی من الاشتغال اليقينی.

واخرى: يكون نفسه مقدوراً بالمباشرة، ومركّباً مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كالصلاة التی امر بها فی قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۴۱۷]، فلو شككنا مثلًا فی جزئيّة السورة لها لكانت ممّا يسمّى عندهم بالأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

واختلفوا فی كونه مجرى البراءة أو الاشتغال على أقوال: ثالثها ما ذهب إليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۶

المحقّق الخراسانی رحمه الله من جريان البراءة الشرعيّة دون العقليّة[۴۱۸].

ب- أن لا يكون العنوان المعلوم بالإجمال موضوعاً للحكم الشرعی، بل يكون مقارناً أو ملازماً له، كعنوان «ما فی الدفتر» الذی مثّل به المحقّق النائينی رحمه الله، فإنّه معلوم مردّد بين الخمسة والعشـرة، لكنّ الحكم الشرعی لم يتعلّق به، بل تعلّق بالدين، فإنّ الشارع حكم بوجوب أداء الـدين، لاـ بوجوب أداء مـا فی الـدفتر، نعم، «مـا فی‌الـدفتر» مقـارن للـدين، لكن ثبت فی محلّه أنّ مـا هو ملازم لموضوع الحكم الشـرعی لا يجب أن يكون محكوماً بحكمه، فضلًا عمّا يقارنه، وذلك لعدم قيام برهان على لزوم وجوب شیء إذا كان ملازمه واجبـاً. نعم، لاـ يمكن أن يكون محكومـاً بحكم غير قابـل للجمع مع حكم ملازـمه، كمـا أن يكون أحـدهما واجباً والآخر حراماً، فإذا أمكن تغاير الحكم فی المتلازمين لأمكن فی المتقاربين أيضاً بطريق أولى.

والعلم الإجمالی فی هذا القسم ينحلّ إلى العلم التفصيلی بالأقلّ والشكّ البدوی فيما زاد عليه.

توضيـح ذلـك: أنّ لنـا هاهنا علمين: علم إجمالی بأنّی مـديون لزيـد بجميع ما فی الـدفتر، وعلم إجمالی آخر بأنّ دين زيـد خمسـة أو عشرة.

والعلم الأوّل وإن کان لا ینحلّ، لاستواء نسبة «ما فی الدفتر» إلی الأقلّ والأکثر، إلّاأنّه لا ینجّز التکلیف، لعدم تعلّقه بموضوع الحکم، بل بما هو مقارن للموضوع[۴۱۹] لما عرفت من أنّ الواجب هو أداء الدین، لا أداء ما ثبت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۳۴۷

فی الدفتر.

والعلم الإجمالی الثانی الذی تعلّق بأنّ دین زید خمسة أو عشرة ینحلّ إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد علیه.

والعجب من هذا المحقّق الجلیل، کیف التزم بالفرق بین مثل ما إذا ثبت الدین فی الدفتر وبین ما إذا لم یثبت؟! فقال باشتغال الذمّة بالنسبة إلی الأکثر فی الأوّل، حتّی فیما إذا لم یکن الدفتر فعلًا بیده[۴۲۰] أو لم یکن الاطّلاع علی ما ثبت فیه سهل الوصول[۴۲۱]، وبراءتها عمّا زاد علی الأقلّ فی الثانی، فهل لصرف الثبت فی الدفتر هذا الأثر المهمّ؟!

والحاصل: أنّه لیس لتعلّق العلم الإجمالی بما یقارن أو یلازم موضوع الحکم الشرعی- کعنوان «ما فی الدفتر»- دور فی لزوم الاحتیاط.

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ الذی یمنع العقلاء من التمسّک بأصالة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۳۴۸

العموم والإطلاق قبل الفحص هو العلم الإجمالی بأصل وجود مخصّصات ومقیّدات، لا العلم الإجمالی بوجود مخصّصات ومقیّدات فی الجوامع الحدیثیّة، إذ لا أثر لثبتهما فیها فی التزامهم بوجوب الفحص، کما کان تمام المؤثّر فی وجوب أداء الدین هو أصل الدین من دون دخل ثبته فی الدفتر فیه.

هذا توضیح ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۴۲۲]، وهو متین.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالی کما ینحلّ فی مثل مسألة الدین، کذلک ینحلّ فیما نحن فیه، فلابدّ من الفحص عن المخصّص والمقیّد بالمقدار المتیقّن، وأمّا ما زاد علیه فیکون مشتبهاً بالشبهة البدویّة التی هی مجری البراءة.

فلو قلنا: بأنّ وجوب الفحص عند احتمال التخصیص والتقیید مستند إلیالعلم الإجمالی بوجود مخصّصات ومقیّدات فی الشریعة لکان الدلیل أخصّ من المدّعی، ولا یمکن الدفاع عنه بما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله، فلابدّ من أن یکون مستنداً إلی ما اخترناه- تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله- من استقرار سیرة العقلاء علی عدم العمل بالعامّ قبل الفحص.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۳۴۹

فی الخطابات الشفاهیّة

الفصل السادس فی الخطابات الشفاهیّة

اشارة

هل الخطابات الشفاهیّة مثل «یا أیّها المؤمنون» تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غیره من الغائبین بل المعدومین؟ فیه خلاف.

تحریر محلّ النزاع

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه یمکن أن یکون النزاع فی أحد امور ثلاثة:

۱- أنّ التکلیف هل یصحّ تعلّقه بالمعدومین کما یصحّ تعلّقه بالموجودین أم لا؟

ومدار البحث علی هذا الاحتمال هو التکلیف، سواء کان بلفظ الخطاب، مثل «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۴۲۳] أو بغیره،

مثل «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۴۲۴] ویختصّ البحث علیه بالمعدومین، إذ لا ریب فی صحّة تعلّق التکلیف بالغائبین عن مجلسه کما یصحّ تعلّقه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۰

بالحاضرین فیه، ضرورة أنّ المولی إذا قال: «یجب علی عبیدی أن یحضروا لدیَّ غداً» وجب الحضور علی من وصل إلیه کلام المولی بالواسطة کما یجب علی من سمع کلامه بالمباشرة.

۲- أنّ المخاطبة مع المعدومین والغائبین عن مجلس الخطاب هل تصحّ کما تصحّ مع الموجودین الحاضرین أم لا؟

ومدار البحث علی هذا الاحتمال هو المخاطبة، فیختصّ بالأدلّة المشتملة علی الخطاب، مثل «یا أیّها الناس» و «یا أیّها الذین آمنوا» ولا یعمّ مثل قوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ».

۳- أنّ الألفاظ الواقعة عقیب أداة الخطاب هل تعمّ الغائبین بل المعدومین، أم لا تعمّها بقرینة تلک الأداة؟

والمسألة علی الاحتمالین الأوّلین عقلیّة، ضرورة أنّ العقل هو الذی یحکم بجواز أو عدم جواز تعلّق التکلیف بالمعدومین، أو توجّه الخطاب إلیهم وإلی‌الغائبین، وعلی الاحتمال الثالث لغویّة، ضرورة أنّ البحث علیه إنّما هو فی تقدّم ظهور أداة الخطاب علی ظهور مدخولها وبالعکس.

توضیح ذلک: أنّ حرف الخطاب فی مثل قوله تعالی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» یدلّ لغةً علی النداء والإقبال علی المخاطبین، فیقتضی وجودهم وحضورهم فی مجلس التخاطب، والعنوان الدالّ علی المخاطبین- أعنی «الذین آمنوا»- یدلّ علی جمیع من آمن، ولا یختصّ بالحاضرین فی مجلس المخاطبة، بل ولا بالموجودین فی زمانها، بل یعمّ الحاضر والغائب، والموجود بالفعل والمعدوم الذی یوجد فی المستقبل ویعتقد بشریعة الإسلام إلی یوم القیامة، فلابدّ إمّا من التصرّف فی مفهوم أداة الخطاب وتوسعته بحیث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۱

یعمّ الغائبین والمعدومین، أو فی مفهوم المدخول وتضییقه بحیث یختصّ بالحاضرین فی مجلس الخطاب، فقد وقع النزاع هاهنا فی أنّ ظهور أیّهما أقوی لکی یجعل قرینة علی التصرّف فی الآخر، فالنزاع علی الاحتمال الأخیر یکون لغویّاً[۴۲۵].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله مع توضیح منّا.

نقد کلام صاحب الکفایة رحمه الله

وما ذهب إلیه من کون المسألة عقلیّة علی الاحتمالین الأوّلین ولغویّة علی الاحتمال الثالث متین، إلّاأنّه لا یمکن جعل أحد هذه الوجوه الثلاثة محلّاً للنزاع.

أمّا الاحتمالان الأوّلان فلأنّ استحالة تعلّق التکلیف بالمعدوم حال کونه معدوماً[۴۲۶]، والمخاطبة الحقیقیّة معه بل ومع الغائب من العقلیّات الضروریّة[۴۲۷]، ولا یعقل أن یختلفوا فی المسائل العقلیّة الضروریّة، وإن کانوا یتنازعون فی العقلیّات النظریّة، کالملازمة بین وجوب الشیء ووجوب مقدّمته، وبین الأمر بالشیء والنهی عن ضدّه.

نعم، یظهر ممّا حکی عن بعض الحنابلة أنّ النزاع فی جواز تعلّق الخطاب بالمعدوم، واختاروا جوازه، واستدلّوا علیه بقوله تعالی: «کن» عند إرادة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۲

الإیجاد، کما دلّت علیه الآیات[۴۲۸]، فإنّ خطابه هذا یتعلّق بالمعدوم وإلّا لکان تحصیلًا للحاصل[۴۲۹].

وفیه أوّلًا: أنّه لا یصحّ التمسّک بالأدلّة النقلیّة لإثبات المسائل العقلیّة.

وثانیاً: أنّ الآیات المشار إلیها لا ترتبط بالمقام، لأنّها فی مقام بیان حال التکوین، ولا یصحّ قیاس التشریع المبنیّ علی البعث والانبعاث والزجر والانزجار علی التکوین الذی هو عبارة عن تحقّق الشیء فوراً عقیب تعلّق إرادته تعالی التکوینیّة بإیجاده.

وثالثاً: أنّ الآیات المشار إلیها تفید معنیً کنائیّاً، وهو أنّ اللَّه تعالی إذا أراد شیئاً بالإرادة التکوینیّة یتحقّق مراده قطعاً ولا یتخلّف عنها، بخلاف إرادته التشریعیّة التی یتخلّف المراد کثیراً ما عنها، فهذا النوع من الآیات الشریفة فی مقام بیان هذه المسألة العقلیّة المبحوث عنها فی علم الکلام، لا أنّه تعالی حینما یرید إیجاد شیء یقول له: «کن» حقیقةً.

وبالجملة: لا یصحّ جعل أحد الوجهین الأوّلین محلّاً للنزاع.

وأمّا الاحتمال الثالث فلأنّ بعض المسائل الاصولیّة وإن کانت لغویّة، کدلالة صیغة الأمر علی الوجوب، وصیغةالنهی علی الحرمة، ولفظة «کلّ» أو الجمع المحلّی باللام علی العموم، إلّاأنّ العنوان المتداول عندهم فیما نحن فیه ینادی بأعلی صوت عدم کون البحث هاهنا فی أمر لغوی، فإنّهم عبّروا فی المقام بأنّ «الخطابات الشفاهیّة هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۳

غیره من الغائبین بل المعدومین؟» ولم یعبّروا بأنّهم اختلفوا فی جعل أداة الخطاب قرینة علی تضییق دائرة مدخولها أو جعل عموم المدخول قرینة علی توسعة مدلول الأداة.

الحقّ فی تحریر محلّ النزاع

فالتحقیق یقتضی أن یقال: إنّما البحث فی أنّ الآیات والروایات المتضمّنة علی الأحکام- سواء کانت مشتملة علی الخطاب، نحو: «یأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۳۰] أم لا- نحو: «وَللَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»[۴۳۱]- هل یمکن أن تعمّ المعدومین[۴۳۲] والغائبین من دون أن یستلزم محالًا من توجّه التکلیف إلی المعدوم، أو المخاطبة معه أو مع الغائب أم لا؟

ولا ریب فی أنّ لهذا البحث ثمرات فقهیّة کثیرة، لأنّا نستکشف به أنّ الفقهاء هل یستندون لاستکشاف تکالیفنا فی هذا الزمان إلی نفس الأدلّة الشرعیّة بالمباشرة أو یبحثون فی مفادها لکی یتبیّن لهم تکالیف الموجودین فی زمن النزول والصدور ثمّ یعمّموها بالنسبة إلینا بقاعدة الاشتراک فی التکلیف المستفادة من الإجماع أو الضرورة.

بل لو قلنا باختصاصها بالموجودین واختصاص حجّیّة الظواهر بمن قصد إفهامه لکان تعمیمها بالنسبة إلینا حتّی بمعونة قاعدة الاشتراک محلّاً للإشکال، لأنّ التعمیم بمعونتها فرع استکشاف تکالیف الموجودین قبل ذلک، مع أنّا لا نقدر علیه، إذ لعلّ ما نفهم من الأدلّة غیر ما کان یفهمه من قصد إفهامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۴

الحقّ فی المسألة

إذا عرفت هذا فلابدّ قبل التحقیق فی المقام من توضیح القضیّة الطبیعیّة والخارجیّة والحقیقیّة[۴۳۳]، فنقول:

القضیّة الطبیعیّة: ما حکم فیها بثبوت المحمول لماهیّة الموضوع لا لأفراده ومصادیقه، نحو «الإنسان حیوان ناطق»[۴۳۴].

والقضیّة الخارجیّة: ما حکم فیها بثبوت المحمول لما هو موجود بالفعل من أفراد الموضوع، نحو «کلّ طالب فی المدرسة مجدّ».

والقضیّة الحقیقیّة: ما حکم فیها بثبوت المحمول للأعمّ من الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود، نحو «کلّ نار حارّة» فلفظة «نار» تدلّ علی طبیعة النار، وکلمة «کلّ» علی استغراق أفرادها[۴۳۵]، والحرارة لا تختصّ بالأفراد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۵

الموجودة بالفعل من النار، بل تعمّ کلّما إذا وجد لصدق علیه عنوان «النار».

إن قلت: فالقضیّة الحقیقیّة- علی هذا- تستلزم ثبوت شیء لشیء قبل ثبوت المثبت له، وهو خلاف القاعدة الفرعیّة.

قلت: كلّا، فإنّا لا نحكم فی المثال بأنّ النار التی ستوجد فی المستقبل محكومة بكونها حارّة بالفعل، بل نحكم علی أنّ كلّما إذا وجد فی الخارج لصدق علیه أنّه نار فهو بعد وجوده یكون حارّاً.

كلام المحقّق النائینی رحمه الله فی تعریف القضیّة الحقیقیّة

ولعلّ العجز عن حلّ هذا الإشكال دعا المحقّق النائینی رحمه الله إلی تفسیر القضیّة الحقیقیّة بغیر ما فسّرناه تبعاً لأهل المعقول، حیث قال:

وأمّا فی القضایا الحقیقیّة: فحیث إنّها متكفّلة لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبیعة فی موطنه، كانت الأفراد متساویة الأقدام فی اندراجها تحت الخطاب، فیستوی فی ذلك، الأفراد الموجودة فی زمن الخطاب الحاضرون فی مجلس التخاطب أو المعدومون الغیر الحاضرین، لأنّ فی الجمیع لوحظت الأفراد علی نحو فرض الوجود ووجّه الخطاب علی ذلك الفرض.

وبعبارة اخری: التنزیل الذی كان ممّا لابدّ منه فی القضیّة الخارجیّة- أعنی تنزیل المعدوم منزلة الموجود فی صحّة الخطاب[۴۳۶]- یكون فی القضیّة الحقیقیّة

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعه، ج۳، ص: ۳۵۶

ممّا تضمّنته نفس القضیّة، وكانت القضیّة بنفسها دالّة علی ذلك التنزیل، لأنّ شأن القضیّة الحقیقیّة فرض وجود الموضوع، فالخطاب فی القضیّة الحقیقیّة یعمّ الغائب والمعدوم بلا عنایة[۴۳۷]، إنتهی موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله حول القضایا الحقیقیّة

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من كونه خلاف ما فسّرها به الفحول من أهل المعقول-: أنّ الوجدان السلیم یحكم بعدم التنزیل فی القضایا الحقیقیّة، فراجع إلی نفسك عند استماع «كلّ نار حارّة» هل تصدّق أنّ مصادیق الموضوع فی هذه القضیّة علی قسمین: بعضها متلبّس بلباس الوجود حقیقةً، وبعضها الآخر معدوم منزّل منزلة الموجود؟!

وبالجملة: یحكم الوجدان وأهل الفنّ بأنّ القضیّة الحقیقیّة ما حكم فیها بأنّ كلّما إذا وجد فی الخارج لصدق علیه عنوان الموضوع فعند وجوده یترتّب علیه المحمول من دون دخل زمان أو مكان خاصّ أو خصوصیّة اخری فیه.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ أدلّة الأحكام علی قسمین:

أ- ما لم یشتمل علی أداة الخطاب، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۴۳۸].

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعه، ج۳، ص: ۳۵۷

ب- ما اشتمل علیها، نحو: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۳۹].

وینبغی إفراد كلّ منهما ببحث مستقلّ.

البحث حول الأدلّة الفاقدة للخطاب

أمّا القسم الأوّل من الأدلّة فالحقّ أنّ شمولها للمعدومین لا یستلزم محالًا، لكونها من قبیل القضایا الحقیقیّة، فآیة الحجّ تدلّ علی وجوبه علی كلّ من وجد وصار مستطیعاً[۴۴۰] فی امتداد الزمان[۴۴۱].

بل المـدار فى القوانين العقلائيّـة أيضاً على القضايا الحقيقيّـة، ضـرورة أنّها لا تختصّ بالموجودين فى زمن التقنين، بل تعمّ كلّ من إذا وجد فى عمود الزمان كان مصداقاً لموضوع تلك القوانين كما لا يخفى.

وقد مرّ مراراً أنّ الشارع لم يسلك فى قوانينه ومحاوراته غير مسلك العقلاء.

والحاصل: أنّ قوله تعالى: «وَللَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» بمنزلة أن يقال: «الإنسان المستطيع يجب عليه الحجّ» وهو قانون يعمّ كلّ من صار مستطيعاً إلى يوم القيامة من دون أن يستلزم تعلّق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً.

البحث حول الأدلّة المشتملة على الخطاب

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۸

وأمّا القسم الثانى فقد ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ الخطاب الـذى يتوقّف على وجود المخاطب وحضوره إنّما هو الخطاب الحقيقى[۴۴۲]، ولم توضع الأداة له، بل للإنشائى، سواء قارن الحقيقى، كالواعظ الذى يجلس على كرسىّ الخطابة ويخاطب من حضر بين يديه بقوله: «يا أيّها الناس» أو لم يقارنه، كقول الشاعر: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»، فإنّ الأوّل خطاب إيقاعى قرين بخطاب حقيقى، والثانى خطاب إيقاعى صرف بداعى التحسّر والتأسّف والحزن، فما وضع له الأداة هو الخطاب الإنشائى، سواء كان بداعى الخطاب الحقيقى أم بداعٍ آخر.

كما هو الحال فى حروف الاستفهام والترجّى والتمنّى وغيرها على ما حقّقناه فى بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعة للإيقاعى منها بدواعٍ مختلفة، فتارةً يكون إيقاع الاستفهام بداعى الاستعلام الحقيقى[۴۴۳]، واخرى بدواعٍ اخر، كالإنكار، والتقرير، ونحوهما، وكالاشتياق إلى التكلّم مع المخاطب، نحو قوله تعالى: «وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى»[۴۴۴]، ضرورة أنّ حمله على الاستفهام الحقيقى يستلزم الجهل المستحيل فى حقّه سبحانه.

وإنشاء التمنّى والترجّى فى كلامه تعالى أيضاً كذلك، فإنّ التمنّى ناشٍ عن العجز، والترجّى عن الجهل، فلابدّ من أن يكون إنشائهما فى كلامه سبحانه لأجل داعٍ آخر غير الحقيقى منهما.

نعم، لا يبعد دعوى انصراف هذه الأدوات فى الحقيقى من الخطاب والاستفهام والتمنّى والترجّى إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۹

وجوده غالباً فى كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم فى مثل «يا أيّها الناس اتّقوا» و «ياأيّها المؤمنون» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب[۴۴۵].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الأدلّة المشتملة على الخطاب.

التحقيق فى هذا النوع من الأدلّة

والحقّ أنّ التعبير ب «الخطابات الشفاهيّة» فى عنوان النزاع غير صحيح، لأنّها تستلزم أن يكون المتكلّم ذا فم ولسان وشفتين، وهو مستحيل على اللَّه سبحانه حتّى فى مثل «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»[۴۴۶] ممّا كان المخاطب شخص النبىّ صلى الله عليه و آله، بل الخطابات الإلهيّة كلّها وصلت إلى النبىّ صلى الله عليه و آله بطريقة الوحى ليبلّغها إلى سائر أفراد البشر.

لايقال: نعم، ولكنّ النبىّ صلى الله عليه و آله كان يبلّغها إليهم بالمشافهة.

فإنّه يقال: لا شاهد على ذلك، بل الشاهد على خلافه، لأنّه يقتضى أن يلتزم النبىّ صلى الله عليه و آله- عند نزول الآيات المشتملة على

الخطاب- بالحضور فى مجلس حضر فيه سائر المسلمين أيضاً لتبليغها إليهم مشافهة، بخلاف الآيات الفاقدة له، وهو خلاف الواقع، فإنّ التحقيق يعطى أنّ الآيات كانت توحى إليه صلى الله عليه و آله تدريجاً، ثمّ يكتبها جمع من المسلمين، من غير فرق بين ما يشتمل على أداة الخطاب وغيره.

وبالجملة: إنّ الخطاب على قسمين: شفاهى وكتبى، فالأوّل: مثل خطابات الواعظ فى مجلس الخطابة، وهذا النوع من الخطاب يتوقّف على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۶۰

حضور المخاطب عند المتكلِّم، ولا يمكن توجيهه إلى الغائبين أو المعدومين.

والثانى: مثل الخطابات الموجودة فى التوقيعات والمكاتبات[۴۴۷]، ولا يتوقّف هذا النوع من الخطاب على حضور المخاطب فى مجلس الكتابة، بل ظرف بعض المخاطبات الكتبيّة هو المستقبل، كالمخاطبات الموجودة فى الوصايا، فإنّ ظرفها بعد موت الموصى، وربما كان بعض من خوطب بها معدوماً حين كتابتها، فلا يشترط فى هذا القسم وجود المخاطب فضلًا عن حضوره، بل هذا النوع من الخطابات إنّما هو لأجل أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، ولا ريب فى كونها خطابات حقيقيّة كالقسم الأوّل، لأنّا لانجد فيها رعاية علاقة مصحّحة للمجازيّة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ خطابات القرآن من قبيل القسم الثانى، فإنّه سمّى بالكتاب فى آيات عديدة، نحو: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارَيْبَ فِيهِ»[۴۴۸] و «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ»[۴۴۹] و «الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۶۱

إِلَى النُّورِ»[۴۵۰] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التى سمّى فيها القرآن بالكتاب.

وانقدح بذلك أنّ جمع القرآن وتنظيمه بهذا النظم الخاصّ الذى بأيدينا كان ناشئاً عن الوحى بيد النبىّ وتحت نظارته صلى الله عليه و آله لعدم صدق الكتاب على أوراقه المتفرّقة ما لم تنتظم بنظم خاصّ.

وأمّا ما ورد من جمع القرآن بيد بعض الصحابة فلا يرتبط بأصل القرآن، بل بأمر آخر، كالجمع الذى وقع بيد أمير المؤمنين علىّ‌بن أبى طالب عليه السلام، فإنّه عبارة عن جمع القرآن بجميع ما يتعلّق به من شأن النزول والتفسير والتأويل، فإنّه عليه السلام كان الشخص الوحيد الذى كتب جميع ما يتعلّق بالقرآن فى أبعاده المتعدّدة.

والحاصل: أنّ الخطاب على قسمين: شفاهى وكتبى، والذى يتوقّف على حضور المخاطب فى مجلس التخاطب هو الأوّل دون الثانى، وهذا لا يستلزم التجوّز والتنزيل فى الخطابات الكتبيّة، وخطابات القرآن من قبيل الخطابات الكتبيّة.

ويؤيّده أوّلًا: أنّهم قالوا بكون الكفّار مكلّفين بالفروع، كما أنّهم مكلّفون بالاصول، والتعبير بمثل «يا أيّها الذين آمنوا» ونحوه فى آيات الأحكام إنّما هو من باب المثال وذكر بعض أفراد المكلّفين لأجل خصوصيّة فيهم.

وثانياً: أنّ الارتكاز العقلائى يحكم بأنّه لا فرق بين الآيات المشتملة على الخطاب والفاقدة له فى كيفيّة فهمنا منهما، فراجع وجدانك هل تفهم وجوب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۶۲

الحجّ عليك من نفس قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۴۵۱] بالمباشرة، ووجوب الصيام من قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۴۵۲] بقاعدة الاشتراك فى التكليف؟!

فالغرض من الخطابات الكتبيّة التى منها خطابات القرآن أن تبلغ إلى من خوطب بها ويعمل بمضمونها، فهى كالأدلّة الفاقدة للخطاب فى كونها قضايا حقيقيّة، فلا تختصّ بالموجودين، بل تعمّ كلّ من إذا وجد فى عمود الزمان كان مصداقاً لموضوعها.

ثمرة النزاع

ذکروا لهـذا البحث ثمرتین، وترتّبهمـا علیه مبنیّ علی مـا هو المتـداول بینهم فی عنوان النزاع من أنّ «الخطابـات الشـفاهیّة هـل تختصّ بالحاضـر مجلس التخاطب أو یعمّ غیره من الغائبین بل المعـدومین؟» وأمّا علی ما سلکناه فی البحث وقلنا بعدم صـحّة تسـمیة خطابات القرآن بالخطابات الشـفاهیّة، بـل هی خطابـات إلهیّـة کتبیّـة وقضایـا حقیقیّـة عامّـة للأفراد المحقّقـة الوجود والمقـدّرة الوجود معاً فلا موضوع لهاتین الثمرتین، لکن لا بأس بالبحث حولهما علی مبنی القوم، فنقول:

الثمرة الاولی: أنّ حجّیّة ظهور خطابات الکتاب تختصّ بمن حضر مجلس التخاطب لو قلنا باختصاص الخطابات بهم، وتعمّ الغائبین بل المعدومین لو قلنا بشمولها للعموم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۳

التحقیق حول هذه الثمرة

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

وناقش فیها المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

وفیـه: أنّه مبنیّ علی اختصـاص حجّیّـة الظـواهر بـالمقصودین بالإفهـام[۴۵۳]، وقـد حقّق عـدم الاختصـاص بهم، ولو سلّم فاختصـاص المشافهین بکونهم مقصودین بـذلک ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس کلّهم إلی یوم القیامـة یکونون کـذلک وإن لم یعمّهم الخطاب کما یؤمی إلیه غیر واحد من الأخبار[۴۵۴]، إنتهی.

ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وأجـاب عنه المحقّق النـائینی رحمه الله بـأنّ الثمرة لا- تبتنی علی مقالـة المحقّـق القمّی رحمه الله، فـإنّ الخطابـات الشـفاهیّة لو کـانت مقصورة علی المشـافهین ولا- تعمّ غیرهم فلا- معنی للرجوع إلیهـا وحجّیّتهـا فی حقّ الغیر، سواء قلنـا بمقالـة القمّی أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة علی ذلک أصلًا[۴۵۵]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله وبیان ما هو الحقّ فی المسألة

وفیه: أنّه حقّ لو کان حجّیّتها فی حقّ الغیر لأجل تشخیص وظیفته منها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۴

بالمباشرة، لا لأجل تشخیص وظیفة المشافهین ثمّ العمل بها بمقتضی قاعدة الاشتراک فی التکلیف.

وبعبارة اخری: إنّ الخطابات الشـفاهیّة حجّة فی حقّ العموم مطلقاً[۴۵۶]، غایة الأمر أنّ حجّیّتها بالنسـبة إلی المشافهین لغرض تشخیص وظیفتهم منها بلا واسطة، وبالنسـبة إلی غیرهم أیضاً کذلک بناءً علی عمومیّتها لهم، وأمّا بناءً علی اختصاصها بالمشافهین فالغرض من حجّیّتهـا لغیرهم أن یفهموا وظیفـة المشافهین، لینقّـح صـغری قاعـدة الاشتراک فی التکلیف ویسـتنتجوا وظیفتهم، مثلًا نقول: إنّ الصوم کـان واجبـاً علی صـحابة رسـول اللَّه صـلی الله علیـه و آلـه الـذین حضـروا فی مجلس خطـاب «یَا أَیُّهَا الَّذِیـنَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۴۵۷] فهو واجب علینا أیضاً، لقیام الإجماع أو الضرورة باشتراکنا معهم فی الأحکام.

فهذه الثمرة لا تترتّب علی المسألة کما قال صاحب الکفایة.

الثمرة الثانیـة: أنّه یجوز لنا التمسّک بإطلاقات الخطابات القرآنیّـة فیما إذا شـککنا فی دخل قیـد فیها کان المشافهون واجـدین له دوننا بنـاءً علی التعمیم، لکون هـذه الخطابات متوجّهـة إلینا، متکفّلـة لأحکامنا، فإذا تمّت مقـدّمات الحکمـة نتمسّک بأصالـة الإطلاق لنفی

دخل ما یحتمل دخله من القیود، بخلاف ما إذا قلنا باختصاصها بالمشافهین، لعدم کونها حینئذٍ متکفّلةً لأحکام غیرهم، وقاعدة الاشتراک وإن اقتضت اشتراکنا معهم فی الأحکام، إلّاأنّه لا مدرک لهذه القاعدة إلّاالإجماع، والقدر المتیقّن منه ما إذا کنّا متّحدین معهم فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۵

الصنف، مع أنّا لسنا بواجدین للقید المحتمل الذی کان المشافهون واجدین له لیحرز الاتّحاد فی الصنف.

البحث حول هذه الثمرة

والحقّ ما قاله صاحب الکفایة من أنّ هذه الثمرة لا- تترتّب علی البحث إلّا بالنسبة إلی القیود التی کان جمیع الموجودین فی زمن الخطاب واجدین لها ولم یمکن أن یتطرّق إلیها الفقدان حتّی بالنسبة إلی واحد منهم، بخلاف ما کان یمکن أن یتطرّق إلیه ذلک.

فإن شککنا فی أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلًا هل کان مقیّداً بحضور النبیّ صلی الله علیه و آله أم لا؟ فإذا قلنا بأنّ خطابات القرآن تعمّ المعدومین کما تعمّ الموجودین فی زمن النزول، جاز لنا التمسّک بإطلاق «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا نُودِی لِلصَّلَاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَی ذِکْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ»[۴۵۸] لنفی احتمال دخل ذلک القید وإثبات وجوب صلاة الجمعة فی هذا الزمان، لأنّ قید حضور النبیّ صلی الله علیه و آله لو کان دخیلًا لذکره.

وأمّا بناءً علی اختصاصها بالموجودین فلا یجوز لنا التمسّک بإطلاق الآیة المذکورة لنفی احتمال دخل حضوره صلی الله علیه و آله إذ لا ملزم لذکره علی تقدیر دخله، لعدم إمکان انفکاکه عن الموجودین، فذکره لغو بالنسبة إلیهم، وأمّا المعدومون فإنّهم وإن کانوا محرومین من شرف حضوره صلی الله علیه و آله، إلّاأنّ الخطاب لا یعمّهم من أصله، فلا یحتاج إلی ذکر هذا القید لإخراجهم.

هذا بالنسبة إلی القیود التی لا یمکن زوالها عن الموجودین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۶

وأمّا القسم الثانی من القیود، أعنی ما کان زواله عن المشافهین ممکناً فلا تظهر الثمرة فیها، لجواز التمسّک بإطلاق الخطابات مطلقاً، أمّا بناءً علی تعمیمها فواضح، وأمّا بناءً علی اختصاصها بالمشافهین فلأنّ ذلک القید المحتمل لو کان دخیلًا لوجب ذکره فی الدلیل، وإلّا لزم نقض الغرض بالنسبة إلی نفس الموجودین، لإمکان زواله عنهم فرضاً، فنحن نتمسّک بالإطلاق ونستنتج منه عدم دخله فی تکلیفهم لیثبت ذلک التکلیف فی حقّنا بضمیمة قاعدة الاشتراک[۴۵۹].

هذا حاصل ما أفاده صاحب الکفایة، وبه تمّ الکلام فی الخطابات الشفاهیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۷

فی تخصیص العامّ بضمیر یرجع إلی بعض أفراده

الفصل السابع فی تخصیص العامّ بضمیر یرجع إلی بعض أفراده

تحریر محلّ النزاع

ولابدّ من تحریر محلّ الکلام فی ضمن نکتتین:[۴۶۰]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج‌۳ ؛ ص۳۶۷

الاولی: قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: ولیکن محلّ الخلاف ما إذا کان للعامّ حکم مستقلّ غیر حکم الجملة المشتملة علی الضمیر،

نحو قوله تعالی:

«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»[۴۶۱] وأمّا إذا لم یکن له حکم مستقلّ کما لو قیل: «والمطّلقات بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ» فلا شبهة فی تخصیصه به[۴۶۲].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی تحریر محلّ النزاع.

وهو وإن کان حقّاً متیناً، إلّاأنّ الکلام فی صحّة إطلاق التخصیص علی مثل «والمطلّقات بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ» إذ لا یصدق التخصیص إلّافیما إذا کان للعامّ حکم وأردنا إخراج بعض أفراده عن تحت حکمه، وأمّا المثال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۸

المذکور ففی قوّة أن یقال: «المطلّقات بعولة خصوص الرجعیّة منهنّ أحقّ بردّهنّ» وهذا لا یسمّی تخصیصاً، بل یشبه البیان والتفسیر.

الثانیة: لا ریب فی أنّ البحث إنّما هو فیما إذا دلّ الدلیل القطعی علی اختصاص الضمیر ببعض أفراد العامّ، وذلک الدلیل تارةً یکون دلیلًا نقلیّاً منفصلًا، من آیة أو روایة أو إجماع، واخری دلیلًا عقلیّاً، فالأوّل نحو آیة عدّة الطلاق المتقدّمة، حیث إنّ السنّة دلّت علی أنّ حقّ الرجوع لیس إلّاالخصوص بعولة الرجعیّات، والثانی کما إذا قیل: «أهن الفسّاق واقتلهم» حیث إنّ العقل یحکم بأنّ مجرّد الفسق لا یوجب جواز القتل فضلًا عن وجوبه، فلابدّ من أن یراد قتل صنف خاصّ من الفسّاق کالکافر الحربی والمرتدّ.

فهل النزاع یختصّ بما إذا کان الدلیل نقلیّاً منفصلًا، أو بما إذا کان عقلیّاً، أو یعمّ کلا الموردین؟

لا- مجال للاحتمال الثانی، لأنّه ینافی تمثیلهم بآیة عدّة الطلاق، أعنی «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فإنّک قد عرفت أنّ الدلیل علی اختصاص الضمیر فیها بالمطلّقات الرجعیّة هو السنّة لا العقل.

فالأمر دائر بین الاحتمال الأوّل والثالث.

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

إذا عرفت هذا فینبغی إفراد کلّ من موارد القرینة النقلیّة والعقلیّة ببحث مستقلّ، فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ أنّه لا- یصحّ فیه التعبیر المشهور فی محلّ النزاع، وهو أنّ عود الضمیر إلی بعض أفراد العامّ هل یقتضی تخصیصه به أو لا؟ لأنّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۹

لا نسلّم أنّ الضمیر فی هذا القسم یرجع إلی بعض أفراد العامّ.

توضیح ذلک: أنّ الضمیر فی قوله تعالی: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» یرجع إلی جمیع المطلّقات ذوات العدّة[۴۶۳]، لا- إلی خصوص الرجعیّات منهنّ.

وأمّا ما یدلّ علی اختصاص الرجوع بالمطلّقات الرجعیّة لا یقتضی إلّا التصرّف فی المراد الجدّی من الضمیر، وأمّا المراد الاستعمالی فباقٍ علی عمومه.

وبعبارة اخری: هاهنا ثلاث قضایا ولکلّ منها حکم:

أ- «المطلّقات یتربصّن بأنفسهنّ ثلاثة قروء».

ب- «بعولتهنّ- أی بعولة المطلّقات- أحقّ بردّهنّ».

ج- «لایجوز رجوع الزوج إلی زوجته المطلّقة بطلاق بائن».

والقضیّة الثانیة عامّ یخصّص بالقضیّة الثالثة، وقد عرفت أنّ المخصّص لا یضیّق العامّ إلّابالنسبة إلی المراد الجدّی، ولأجل ذلک ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی عدم مجازیّة العامّ المخصّص.

فالضـمیر فی «بعولتهنّ» استعمل فی العموم، لکن اریـد منه جـدّاً خصوص المطلّقات الرجعیّـهٔ بقرینهٔ ما دلّ علی عدم جواز الرجوع فی عدّهٔ الطلاق البائن، فأین تعقّب العامّ بضمیر یرجع إلی بعض أفراده؟!

والحاصل: أنّ الدلیل قام بتخصیص العامّ الثانی، أعنی «بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ»، وأمّا العامّ الأوّل- وهو «المطلقات یتربّصن بأنفسهنّ ثلاثهٔ قروء»- فلا دلیل علی تخصیصه، واحتمال تخصیصه یرتفع بأصالهٔ العموم، کسائر العمومات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۷۰

کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله سلک مسلکاً آخر لإثبات بقاء العامّ فی عمومه حیث قال:

والتحقیق أن یقـال: إنّه حیث دار الأـمر بین التصـرّف فی العـامّ بإرادهٔ خصوص ما اریـد من الضـمیر الراجع إلیه، أو التصـرّف فی ناحیهٔ الضمیر إمّا بإرجاعه إلی بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلی تمامه مع التوسّع فی الإسناد بإسناد الحکم المسند إلی البعض حقیقهً إلی الکلّ توسّـعاً وتجوّزاً، کانت أصالـهٔ الظهور فی طرف العامّ سالمهٔ عنها فی جانب الضـمیر، وذلک لأنّ المتیقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور فی تعیین المراد لاـ فی کیفیّـهٔ الاسـتعمال وأنّه علی نحو الحقیقـهٔ أو المجـاز فی الکلمـهٔ أو الإسـناد مع القطع بمـا یراد، کما هو الحال فی ناحیهٔ الضمیر.

وبالجملهٔ: أصالهٔ الظهور إنّما تکون حجّهٔ فیما إذا شکّ فیما ارید، لا فیما إذا شکّ فی أنّه کیف ارید[۴۶۴].

إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

وکلامه هذا وإن کان موافقاً لما اخترناه من حیث النتیجهٔ، وهی عدم تخصـیص العامّ بمثل هذا الضمیر، إلّاأنّه لا یلائم ما حقّقه وابتکره من أنّ المخصّـِص لا یتصـرّف إلّافی المراد الجـدّی من العامّ، وبنی علیه عـدم مجازیّـهٔ العامّ المخصّـِص، فإنّه ینافی القول بـدوران أمر الضمیر بین رجوعه إلی بعض ما هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۷۱

المراد من مرجعه بنحو المجاز فی الکلمهٔ، وبین رجوعه إلی تمامه بنحو المجاز فی الإسـناد، فإنّ القول بعدم تصـرّف المخصّـِص إلّافی الإرادهٔ الجدّیّـهٔ یقتضـی اسـتعمال الضـمیر فی «بعولتهنّ» فی تمام أفراد مرجعه حقیقـهً، فلا تجوّز فی الکلمـهٔ ولا فی الإسـناد، وإن کان المراد الجدّی منه بعض الأفراد بمقتضی الدلیل الخاصّ.

هذا تمام الکلام فیما إذا کانت القرینهٔ علی اختصاص الضمیر ببعض أفراد العامّ نقلیّهٔ منفصلهٔ.

وأمّـا القسم الثـانی- أعنی ما إذا کانت عقلیّـهٔ- فحیث کان الـدلیل العقلی بمنزلـهٔ المخصّـِص المتّصل صار الکلام مجملًا، لاحتفافه بما یصلح للقرینیّهٔ.

توضـیح ذلک: أنّک قد عرفت أنّ ظهور العامّ فی العموم لا ینثلم بتخصیصه بالمنفصل، لأنّه لا یتصرّف فی المراد الاستعمالی، بخلاف التخصیص بالمتّصل، إذ لا ینعقد للعامّ ظهور فی العموم، بل قد عرفت عدم صدق المخصّص علی المتّصل إلّابنحو من التسامح.

فـإذا کان المخصّـِص المتّصل عقیب جمل متعـدّدهٔ وکان صالحاً لأن یرجع إلی جمیعها وشـککنا فی أنّه یختصّ بالأخیرهٔ أو یرجع إلی الجمیع کان رجوعه إلی الأخیرهٔ متیقّناً، وأمّا سائر الجمل فتصـیر مجملهٔ، لاحتفافها بما یصـلح للقرینیّهٔ، وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ المولی إذا قـال: «أهن الفسّـاق واقتلهم» وحکم العقـل بـأنّه لا یجب قتل الفاسق إلّاإذا کان مرتـدّاً أو کافراً حربیّاً صارت الجملـهٔ الاولی مجملـهٔ لاحتفافها بما یصـلح لأن یکون قرینهٔ علی إرادهٔ وجوب إهانهٔ خصوص المرتدّ أو الکافر الحربی، فلابدّ فی الموارد المشـکوکهٔ

من الرجوع إلى الاصول العمليّة، وهى تختلف باختلاف الموارد، وإن كان الأصل الجارى فى المثال هو البراءة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۳

الفصل الثامن‌فى تخصيص العامّ بالمفهوم

اشارة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ركّز البحث فى المفهوم المخالف ولم يبحث عن المفهوم الموافق فى المقام، بدعوى أنّ جواز التخصيص به متّفق عليه[۴۶۵].

والحقّ أنّه ينبغى البحث فيه أيضاً، لاختصاص حجّيّة الإجماع- ولو كان محصّلًا- بالمسائل الشرعيّة الفرعيّة، بخلاف المسائل الاصوليّة العقليّة، أو العقلائيّة، بل اللغويّة[۴۶۶].

فلو أجمع الكلّ على ثبوت الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، أو حجّيّة الظواهر، أو كون صيغة الأمر حقيقةً فى الوجوب، فلا يجب قبول قولهم تعبّداً، بل للبحث عن هذه المسائل مجال، والمقام من هذا القبيل، لكونه مسألة عرفيّة.

فلابدّ من عقد الكلام فى مقامين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۵

فى التخصيص العامّ بالمفهوم

المقام الأوّل: فى التخصيص بالمفهوم الموافق

اشارة

وهو عبارة عن قضيّة غير مذكورة مستفادة من القضيّة المذكورة موافقة لها فى الإيجاب والسلب.

ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟

ويحتمل أن يراد به الوجوه الخمسة الآتية على سبيل منع الخلوّ:

۱- ما يعبّر عنه بإلغاء الخصوصيّة، نحو «إذا شكّ رجل بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» فإنّ العرف يفهم منه أنّ المصلّى سواء كان رجلًا أو امرأةً حكمه كذا، ولا خصوصيّة للرجل، فحكم المرأة أيضاً مراد للمتكلّم، وذكر الرجل إنّما هو لأجل التمثيل.

۲- ما يقال له: «الكناية» فى علم البيان، وهى عبارة عن ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مثل «زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب» فإنّه اريد من كلّ واحد من هذه الجمل أنّ زيداً جواد.

والفرق بين هذين الوجهين أنّ المتكلّم أراد المنطوق والمفهوم كليهما فى الأوّل، لما عرفت من أنّ ذكر الرجل لأجل التمثيل، لا لأجل خروج المرأة، بخلاف الثانى، فإنّ المراد فى الكناية هو المعنى الكنائى الملزوم، لا الحقيقى اللازم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۶

۳- الفرد الجلىّ المستفاد من طريق ذكر الفرد الخفىّ فى الكلام، كقوله تعالى:

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»[۴۶۷] بناءً على أن يكون المراد حرمة مطلق إيذاء الوالدين، سواء كان من قبيل قول «افّ» أو الضرب والشتم، لكنّه تعالى ذكر فرده الخفىّ وأراد الخفىّ والجلىّ كليهما.

۴- الأولویّهٔ القطعیّهٔ، وهو الحکم الـذی لم یرده المتکلّم، لکن یقطع به عنـدما یلاحظ الحکم المذکور المراد، کقوله تعالی: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» بناءً علی أنّه تعالی أراد حرمهٔ خصوص قول «اف» لا مطلق الإیذاء.

۵- الحکم المستفاد من العلّهٔ المنصوصهٔ، کما إذا قیل: «الخمر حرام لأنّه مسکر» حیث یستفاد منه حرمهٔ النبیذ أیضاً.

فالمفهوم الموافق لا یخلو من هذه الاحتمالات الخمسهٔ، بمعنی أنّه یمکن إطلاقه علی جمیعها أو علی بعضها.

ما یقتضیه التحقیق فی تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا إشکال فی جواز التخصیص به فیما إذا کانت القضیّهٔ المفهومیّهٔ مرادهٔ للمتکلّم، وهو غیر الرابع من الوجوه الخمسهٔ المتقدّمهٔ.

إن قلت: لم یتّضح لنا کون المفهوم مراداً للمتکلّم فی الوجه الخامس.

قلت: إذا نصّ المتکلّم بعلّهٔ الحکم فی کلامه فلا محالهٔ کان بصدد بیان کبری کلّیّهٔ أیضاً، فکأنّه قال فی المثال: «الخمر حرام لأنّه مسکر وکلّ مسکر حرام» وإلّا فلم یصحّ التعلیل، لکنّه لم یذکر الکبری الکلّیّهٔ اتّکالًا علی وضوحها.

وأمّا جواز تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق بأحد المعانی الأربعهٔ فلأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۷۷

القضیّهٔ المفهومیّهٔ إذا کانت مرادهٔ للمتکلّم، کانت حجّهٔ أقوی من العامّ، فیتضیّق العامّ بها کما یتضیّق بالمخصّصات المنطوقیّهٔ.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الوجه الرابع

وأمّا الوجه الرابع- أعنی «الأولویّهٔ القطعیّهٔ»- فـذهب المحقّق النـائینی رحمه الله إلی أنّه لا یمکن أن یکون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضـهٔ منطوقه، لأنّـا فرضـنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، ومع هـذا کیف یعقل أن یکون المنطوق أجنبیّاً عن العامّ وغیر معارض له؟ مع کون المفهوم معارضاً له، فالتعارض فی المفهوم الموافق إنّما یقع ابتداءً بین المنطوق والعامّ، ویتبعه وقوعه بین المفهوم والعامّ. وبالجملـهٔ: کلّمـا فرض التعـارض بین المفهوم الموافق والعـامّ، فلا محالـهٔ یکون التعـارض بین المنطوق والعـامّ، ولابـدّ أوّلًا من علاج التعارض بین المنطوق والعامّ، ویلزمه[۴۶۸] العلاج بین المفهوم والعامّ[۴۶۹]، إنتهی ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

ویمکن المناقشهٔ فیمـا ذکره من عـدم إمکـان معارضـهٔ المفهوم للعامّ دون المنطوق، بإمکان التمثیل لها بما إذا قیل فی دلیل: «لا تکرم العلماء» وفی دلیل آخر: «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» فإنّ الدلیل الثانی بمنطوقه لا یعارض الدلیل الأوّل، وهو واضح، لکن له مفهومان:

أحدهما: وجوب إکرام العلماء من خدّام الفقهاء، لأنّه إذا وجب إکرام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۷۸

الجهّال من خدمهٔ الفقهاء فإکرام علمائهم کان واجباً بطریق أولی.

ثانیهما: وجوب إکرام نفس الفقهاء، لأنّه إذا وجب إکرام خدّامهم فإکرام أنفسهم کان واجباً بطریق أولی.

ولا ریب فی أنّ الدلیل الأوّل- أعنی «لا تکرم العلماء»- یعارض کلّاً من هذین المفهومین معارضهٔ العامّ والخاصّ.

نعم، یتحقّق التعارض بین العامّ والمنطوق أیضاً فی أکثر الموارد التی وقع التعارض بینه وبین المفهوم.

وبالجملـهٔ: إذا کان أحد الدلیلن بمنطوقه أیضاً معارضاً للدلیل الآخر معارضهٔ الخاصّ والعامّ کما یعارضه کذلک بمفهومه، فلا إشـکال

فى تخصيص العامّ بمنطوق الخاصّ أوّلًا، ثمّ بمفهومه بتبع التخصيص بالمنطوق.

وأمّا إذا كان أحد الدليلين بمفهومه مخالفاً للآخر دون منطوقه، كما فى المثال الذى ذكرناه ففى تصوير علاج التعارض احتمالات ثلاثة:

أ- رفع اليد عن ظهور ا لعامّ والأخذ بالدليل الآخر منطوقاً ومفهوماً، فيخصّص «لا تكرم العلماء» بمفهومى «أكرم جهّال خدّام الفقهاء» فنحكم بوجوب إكرام الفقهاء، وكلّ من كان خادمهم، عالماً كان أو جاهلًا، وبحرمة إكرام سائر العلماء.

ب- الأخذ بالعامّ ومنطوق الدليل الآخر دون مفهومه، فنحكم فى المثال بحرمة إكرام كلّ عالم، ولو كان فقيهاً أو خادمه، وبوجوب إكرام الجهّال من خدمة الفقهاء.

ج- الأخذ بالعامّ وطرح الدليل الآخر رأساً، بمنطوقه ومفهومه.

هذا بحسب التصوير العقلى ثبوتاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۹

وأمّا بحسب مقام الإثبات فلا مجال للذهاب إلى الاحتمال الأخير، إذ لا وجه لطرح دليل مسلّم الحجّيّة، سيّما بالنسبة إلى منطوقه الذى لا معارض له.

وكذا الوجه الثانى، إذ لا يجوز طرح الحكم العقلى القطعى بصرف كونه مفهوماً معارضاً بمنطوق أعمّ منه.

فيتعيّن الوجه الأوّل، وهو تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق المستفاد من الأولويّة القطعيّة، سيّما أنّ تخصيص العامّ لا يستلزم المجازيّة، وأنّه خفيف المؤونة، لما سمعت من كثرة التخصيص، بحيث اشتهر أنّه «ما من عامّ إلّاوقد خصّ».

والحاصل: أنّه يجوز تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق، سواء كان بمعنى الأولويّة القطعيّة، أو بأحد المعانى الأربعة الاخرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۱

المقام الثانى: فى التخصيص بالمفهوم المخالف

تحرير محلّ النزاع

وينبغى تقديم نكتتين يتّضح بهما محلّ البحث:

الأولى: أنّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان بأيدينا دليل عامّ، وفى مقابله مفهوم خاصّ مخالف يقتضى خروج فرد أو صنف عن تحت ذلك العامّ، ولا يرتبط الكلام بالمطلق والمقيّد أصلًا.

فعلى هذا لا يصحّ التمثيل للمقام بما ورد من قوله عليه السلام: «خلق اللّه الماء طهوراً لا ينجّسه شىء»[۴۷۰]، وقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[۴۷۱] بدعوى أنّ مفهوم الدليل الثانى، وهو «إذا لم يكن الماء قدر كرّ ينجّسه شىء» يصلح لتخصيص الدليل الأوّل.

وجه عدم الصحّة أنّ «الماء» فى الدليل الأوّل لا يكون عامّاً، بل مطلق، إلّا على مبنى من ذهب إلى أنّ المفرد المحلّى باللام يفيد العموم.

الثانية: الظاهر أنّ النزاع فى التخصيص بالمفهوم المخالف إنّما هو فى أصل ثبوت المفهوم على تقدير وجود عامّ معارض له، لا فى حجّيّته بعد الفراغ عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۲

ثبوته.

وبعبـارة اخرى: إنّ النزاع فى مبحث المفاهيم كان فى دلالـة الجملـة الشـرطيّة مثلًا- لو خلّيت وطبعها[۴۷۲]- على الانتفاء عنـد الانتفاء، وهاهنـا نبحث فى أنّ مفهومهـا لو قلنا به هل هو ثابت فى جميع الموارد أو يختصّ بما إذا لم يكن فى مقابله عامّ، فمن ذهب إلى جواز تخصـيص العامّ بالمفهوم المخالف أراد ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة مطلقاً، ومن ذهب إلى عدم جوازه أراد أنّ دلالتها على المفهوم مشروط بعدم وجود عامّ معارض له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ للمسألة صوراً ستّة[۴۷۳]:

فـإنّ العـامّ ومـا له المفهوم المعـارض له تارةً: يكونان فى كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصـلح أن يكون كلّ منهما قرينـة متّصـلة للتصرّف فى الآخر، واخرى: لم يكن بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتّصال.

والدلالة على كلّ من العموم والمفهوم تارةً: تكون بالوضع، واخرى:

بالإطلاق، بمعونة مقدّمات الحكمة[۴۷۴]، وثالثةً: بالوضع فى أحدهما وبالإطلاق فى الآخر، فهذه صور ستّة حاصلة من ضـرب تينك الصورتين فى هذه الصور الثلاث.

فإذا كان بين ما دلّ على العموم وما له المفهوم ارتباط واتّصال، بحيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۳

يصـلح أن يكـون كـلّ منهمـا قرينـة متّصـلة للتصـرّف فى الآخر، فـإن كـان ظهـور كليهمـا مسـتنداً إلى طريـق واحـد، مـن الوضـع أو الإطلاق[۴۷۵]، فلا يمكن التمسّك فى مورد الاجتماع بواحـد من الـدليلين فى هـاتين الصورتين، لتعـارض أصالـة الظهور فى جانب العموم مع أصالة الظهور فى جانب المفهوم.

بل يمنع كلّ منهما من انعقاد الظهور للآخر، ولا فرق فى ذلك بين كون الظهور فى كليهما مستنداً إلى الوضع أو إلى الإطلاق.

أمّا الوضع: فلأنّ القرينـة المتّصـلة فى نحو «رأيت أسـداً يرمى» مثلًا توجب صـرف الظهور من الحقيقـة إلى المجاز، فإذا كان كلّ من العموم والمفهوم صالحاً للقرينيّة للآخر كانا مجملين فى مورد الاجتماع، لأنّ العموم يمنع من ظهور الجملـة الشـرطيّة مثلًا فى المفهوم وبالعكس.

وأمّا الإطلاق: فلأنّه يتوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينة، فلا إطلاق فيما إذا كان فى الكلام ما يصلح للقرينيّة.

فلابدّ فى المقام من الرجوع إلى الاصول العمليّة، وهى تختلف باختلاف الموارد.

وأمّا إذا كان ظهور أحـدهما مسـتنداً إلى الوضع وظهور الآخر إلى الإطلاق فالظهور الوضـعى هو المرجع، لعدم كونه مشـروطاً بشـىء، بخلاف الظهور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۴

الإطلاقى، فإنّه يتوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم القرينة، والظهور الوضعى المعارض يصلح للقرينيّة.

هذا إذا كان ما دلّ على العموم وما له المفهوم فى كلام، أو كلامين، ولكن على نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متّصلة للتصرّف فى الآخر.

وأمّا إذا لم يكن بينهما ذلك الارتباط والاتّصال، وكان ظهور كليهما مستنداً إلى أمر واحـد، من الوضع أو الإطلاق، فلا يصحّ الرجوع إلى واحد منهما[۴۷۶] أيضاً، كالصورتين الاوليين.

وإن اختلفا فى مستند الظهور، بـأن كـان العموم مستفاداً من الوضع والمفهوم من الإطلاق أو بالعكس، فإن قلنا بأنّ القرينـة التى يعتبر عدمها فى مقدّمات الحكمة هى الأعمّ من المتّصـلة والمنفصلة، كان المرجع فى مورد الاجتماع ما دلّ عليه بالوضع، لعدم تماميّة ما دلّ عليه بالإطلاق، لتوقّف الإطلاق على مقدّمات الحكمة التى منها عدم مطلق القرينة، والقرينة المنفصلة فى المقام موجودة.

وإن قلنـا بـأنّ القرينـة المنفصـلة لا تضـرّ بالإطلاق، لتوقّفه على عـدم خصوص المتّصـلة منها، كان المرجع هو الأظهر من الـدليلين عند

العرف، ولو لم یکن أحدهما أظهر یرجع إلی الاصول المقرّرة للشاکّ فی مقام العمل.

هذا تمام الکلام فی تخصیص العامّ بالمفهوم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۵

الفصل التاسع فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة[۴۷۷]

اشارة

إذا قال المولی: «أکرم العلماء واعظ الفقراء وجالس المساکین إلّاالفسّاق منهم» وکان فی کلّ من العناوین الثلاثة فرقة من الفسقة، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلی الکلّ، أو إلی خصوص الأخیرة، أو لا ـ ظهور له فی واحد منهما، بل لابدّ فی التعیین من قرینة؟ أقوال، والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشکال فی رجوعه إلی الأخیرة علی أیّ حال، ضرورة أنّ رجوعه إلی غیرها بلا قرینة خارج عن طریقة أهل المحاورة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل البحث فی خصوص مقام الإثبات والدلالة، وتخیّل أنّ إمکان رجوعه إلی الجمیع أمر مفروغ عنه عند الکلّ، ولأجل ذلک طعن علی صاحب المعالم رحمه الله، لتمهیده مقدّمة لإثبات إمکان رجوعه إلی الجمیع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۷

فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة

البحث حول المسألة بحسب مقام الثبوت

اشارة

لکنّ الحقّ مع صاحب المعالم رحمه الله، لأنّ المسألة تکون محلّاً للنزاع بحسب الإمکان ومقام الثبوت، کما تکون محلّاً له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

لأنّ بعضهم ذهب إلی استحالة رجوع الاستثناء إلی الجمیع، لاستلزامه استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

وتوضیح کلامه یتوقّف علی تقدیم أمرین:

أ- أنّ أداة الاستثناء قد تکون حرفاً، نحو کلمة «إلّا» وقد تکون اسماً[۴۷۸]، نحو کلمة «الاستثناء» أو «أستثنی».

والمستثنی أیضاً تارةً: یکون عنواناً کلّیّاً، نحو «أکرم الفقهاء والاصولیّین والمفسّرین إلّاالفسّاق منهم» واخری: یکون عنواناً جزئیّاً منطبقاً علی شخص واحد فی الخارج، لکنّه بوحدته مصداق لعناوین جمیع الجمل، کما إذا قال: «أکرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشمیّین باستثناء زید» أو «أستثنی زیداً» ولم یکن لنا إلّاشخص واحد مسمّی بزید وکان عالماً، فاسقاً، هاشمیّاً، وثالثةً: یکون عنواناً جزئیّاً منطبقاً علی أشخاص متعدّدة، وکان کلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، کالمثال المتقدّم بناءً علی أن یکون المسمّی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۸

بزید ثلاثة: أحدهم عالم، والآخر فاسق، والثالث هاشمی.

ب- أنّه[۴۷۹] ذهب إلی کون الوضع فی الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، وفاقاً للمشهور، وإلی أنّ استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد ممتنع تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله.

ثمّ استنتج من هذین الأمرین استحالة رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل، بدعوی أنّه یستلزم استعمال أداة الاستثناء فی أکثر من معنی واحد، لأنّها وضعت للإخراج الواحد واستعملت فی الإخراجات المتعدّدة[۴۸۰]، ضرورة أنّا إذا قلنا: «أکرم العلماء وأهن الفسّاق

وأضف الهاشميّين إلّازيداً» استعملت كلمة «إلّا» فى إخراج «زيد» من تحت كلّ واحد من العناوين الثلاثة.

وإذا كان المستثنى عنواناً جزئيّاً منطبقاً على أكثر من شخص واحد لزم استعماله أيضاً فى أكثر من معنى واحد، فكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل فى هذه الصورة مستحيلًا من جهتين كما لا يخفى.

هذا حاصل كلام من قال بامتناع رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة إلى جميعها.

نقد القول بالاستحالة فى المقام

وفيه- بعد تسلّم ما ذهب إليه من كون ما وضع له الحروف خاصّاً، كما عرفت فى المعنى الحرفى- أوّلًا: أنّا لا نسلّم امتناع استعمال اللفظ فى أكثر من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۹

معنى واحد.

بل هو واقع فى كثير من المحاورات العرفيّة، كما إذا قال المولى:

«سِرْ من البصرة إلى الكوفة» فإنّ كلمة «من» استعملت فى معانى متعدّدة بتعداد طرق البصرة التى يقدر العبد على الخروج منها، وهكذا كلمة «إلى».

ولا يمكن القول بكون مثل هذه التعابير غلطاً أو مجازاً.

وثانياً: أنّ الحقّ ما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله، من أنّ تعدّد المخرج عنه لا يستلزم تعدّد الإخراج لكى يستلزم استعمال الأداة فى أكثر من معنى واحد، وإلّا لكان تعدّد المخرج أيضاً يستلزمه، مع أنّه لم يقل أحد باستحالة قولنا:

«جاءنى القوم إلّازيداً وعمراً وبكراً» بدعوى استعمال كلمة «إلّا» فى معانى متعدّدة[۴۸۱].

والحاصل: أنّ تعدّد المستثنى منه أو المستثنى لا يوجب تعدّد الاستثناء.

نعم، إذا كان المستثنى عنواناً جزئيّاً منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ منها مصداقاً لواحدة من الجمل، كان رجوع الاستثناء إلى جميعها مستلزماً لاستعمال المستثنى فى أكثر من معنى واحد.

لكن يمكن تأويله إلى عنوان كلّى يعمّ جميع تلك الأشخاص، ك «المسمّى»، فإذا كان المستثنى عنوان «زيد» وكان مشتركاً بين ثلاثة أشخاص مثلًا يؤوّل إلى «المسمّى بزيد».

إن قلت: استعمال مثل لفظ «زيد» وإرادة «المسمّى به» خلاف الظاهر.

قلت: البحث فعلًا فى مقام الثبوت الذى يبحث فيه عن إمكان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۰

الشىء واستحالته، وكونه موافقاً للظاهر أو مخالفاً له مربوط بمقام الإثبات.

والحاصل: أنّ رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة إلى جميعها أمر ممكن بحسب مقام الثبوت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۱

البحث حول المسألة بحسب مقام الإثبات

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فيه

فصّل المحقّق النائينى رحمه الله بين ما إذا كرّر عقد الوضع وما إذا لم يكرّر بقوله:

والتحقيق فى ذلك هو التفصيل، بأن يقال: إنّ من الواضح أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع لا محالة، وعليه فإمّا أن يكون عقد الوضع مكرّراً فى الجملة الأخيرة، كما فى مثل الآية المباركة[۴۸۲]، أو لا يكون كذلك، بل يختصّ ذكر عقد الوضع بصدر الكلام، كما إذا قيل: «أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلّافسّاقهم».

أمّا القسم الثانى- أعنى به ما لا يكون عقد الوضع مذكوراً فيه إلّافى صدر الكلام- فلا مناص فيه عن الالتزام برجوعه إلى الجميع، لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فيه لم يذكر إلّافى صدر الكلام، وقد عرفت أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فلابدّ من رجوعه إلى الجميع، وأمّا كون العطف فى قوّة التكرار فهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يوجب وجود عقد وضع آخر فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۲

الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء إليه.

وأمّا القسم الأوّل- أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرّراً- فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، لأنّ تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيرة مستقلّاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقة على الجملة الأخيرة إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وأمّا توهّم كون المقام من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة فهو غير صحيح، لأنّ المولى لو أراد تخصيص الجميع ومع ذلك قد اكتفى فى مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع فى الجملة الأخيرة لكان مخلّاً ببيانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع فى الجملة الأخيرة لا يكون موجب لرجوعه إلى الجميع.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لو كرّر عقد الوضع فى وسط الجمل المتعدّدة للزم رجوع الاستثناء إليه، فتخصّص الجملة المشتملة عليه والجمل المتأخّرة عنها وتبقى الجمل السابقة عليها على عمومها.

وبما ذكرناه يمكن الجمع بين كلمات الأصحاب فى المقام، فمن ذهب إلى‌رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقد نظر إلى مثل الآية المباركة التى كرّر فيها عقد الوضع فى الجملة الأخيرة، ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع فقد نظر إلى الجمل التى لم يذكر عقد الوضع فيها إلّافى صدر الكلام، فيكون النزاع فى الحقيقة لفظيّاً[۴۸۳]، إنتهى كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۳

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ مقتضى التحقيق رجوع الاستثناء إلى عقد الحمل، عكس ما ذهب إليه هذا المحقّق الكبير، لأنّ الادباء اتّفقوا على أنّ الاستثناء من الإيجاب سلب، ومن السلب إيجاب، ولا ريب فى أنّ الإيجاب والسلب يرتبطان بعقد الحمل لا بعقد الوضع.

وبعبارة اخرى: رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يقتضى أن يكون قولنا:

«جاءنى القوم إلّازيداً» بمعنى «جاءنى القوم الموصوفون بأنّهم غير زيد» وهذا يستلزم عدم تعرّض القضيّة لحكم مجىء زيد إثباتاً ونفياً، إلّامن طريق مفهوم الوصف، وفى ثبوت المفهوم للوصف خلاف أوّلًا، واستناد حكم «المستثنى» إلى المفهوم ينافى قولهم: «الاستثناء من الإيجاب سلب ومن السلب إيجاب» ثانياً، لأنّهم أرادوا أنّ الإيجاب والسلب كليهما يستندان إلى منطوق الجملة المشتملة على الاستثناء.

وبالجملة: القضيّة المشتملة على الاستثناء فى الواقع قضيّتان: إحداهما متكفّلة لحكم المستثنى منه، والاخرى لحكم المستثنى، فقولنا: «جاءنى القوم إلّا زيداً» ينحلّ إلى قولنا: «جاءنى القوم» و «لم يجىء زيد» مع أنّ رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع يستلزم أن يكون قضيّة واحدة، وهى «جاءنى القوم الموصوفون بأنّهم غير زيد».

والحاصل: أنّ مقالة المحقّق النائينى المبتيّة على رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع فاسدة، لفساد مبناها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۹۴

بیان ما هو الحقّ فی المسألهٔ

إنّ للمسألهٔ صوراً بلحاظ أقسام الجمل المستثنی منها وأقسام المستثنی:

فإنّ الجمل إمّا یتّحد عقد وضعها أو عقد حملها أو یتعدّد کلاهما.

والمستثنی تارهً: یکون کلّیاً، واخری: جزئیاً، وإذا کان کلّیاً فقد یکون مشتملًا علی ضمیر المستثنی منه، وقد یکون فاقداً له، وإذا کان جزئیاً فتارهً:

یکون منطبقاً علی شخص واحد مجمع العناوین، واخری: یکون منطبقاً علی أشخاص متعدّدهٔ، وکان کلّ واحد منها داخلًا تحت واحدهٔ من الجمل.

فللمسألهٔ صور عدیدهٔ:

الصورهٔ الاولی: أن یکون المستثنی کلّیاً مشتملًا علی الضمیر مع اتّحاد عقد الوضع فی الجمل المستثنی منها، نحو «أکرم العلماء وسلّم علیهم وأضفهم إلّا الفسّاق منهم».

فالظاهر رجوع الاستثناء فی هذه الصورهٔ إلی الجمیع، لأنّ وحدهٔ عقد الوضع تقتضی ذکره اسماً ظاهراً فی الجملهٔ الاولی وضمیراً راجعاً إلیه فی سائر الجمل کما فی المثال، وأمّا ذکره بنحو الاسم الظاهر فی الجمیع[۴۸۴] خلاف المحاورات الفصیحهٔ، فالضمیر الواقع فی جانب المستثنی أیضاً یرجع إلی الاسم الظاهر الذی هو فی الجملهٔ الاولی، وأمّا الجملهٔ الأخیرهٔ فلا تشتمل علی الاسم الظاهر، فرجوع الاستثناء إلی خصوصها یستلزم أن یکون مرجع الضمیر ضمیراً، وهو خلاف القواعد الأدبیّهٔ، لأنّ ضمیر الغائب وضع للإشارهٔ به إلی المشار إلیه الظاهر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۹۵

وبالجملهٔ: لا محیص من رجوع الاستثناء إلی الجملهٔ الاولی فی هذه الصورهٔ، فیرجع لا محالهٔ إلی الجمل التی بعدها أیضاً، لأنّهم اتّفقوا علی أنّ عدم رجوعه إلی الأخیرهٔ لا یصحّ إلّامع القرینهٔ.

بل العرف یحکم فی هذا القسم برجوع الاستثناء إلی الجمیع، فلانحتاج لإثباته إلی إقامهٔ البرهان.

الصورهٔ الثانیهٔ: أن یکون المستثنی کلّیاً مشتملًا علی الضمیر- کالصورهٔ الاولی- مع اتّحاد عقد الحمل، نحو «أکرم العلماء والطلّاب والهاشمیّین إلّا الفسّاق منهم».

والظاهر رجوع الاستثناء إلی الجمیع فی هذا القسم أیضاً، لما عرفت- عند المناقشهٔ فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله- من رجوعه إلی عقد الحمل، وحیث إنّ عقد الحمل ذکر فی الجملهٔ الاولی، فالاستثناء یرجع إلیها بحسب القاعدهٔ، وإلی ما بعدها من سائر الجمل، لأجل ما عرفت من أنّ عدم رجوعه إلی الأخیرهٔ لا یصحّ إلّامع القرینهٔ.

الصورهٔ الثالثهٔ: أن یکون المستثنی کلّیاً مشتملًا علی الضمیر أیضاً، مع تعدّد عقدی الوضع والحمل کلیهما، نحو «أکرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم علی الهاشمیّین إلّاالفسّاق منهم».

والحقّ أنّ الاستثناء فی هذه الصورهٔ مجمل، إذ لا ظهور له عرفاً فی الرجوع إلی الجمیع ولا إلی خصوص الأخیرهٔ، ولیس فی الکلام ما کان یقتضی الرجوع إلی الجمیع، من اتّحاد عقد الوضع أو الحمل.

نعم، حیث کان الاستثناء مجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الأقلّ والأکثر کان استثناء الأخیرهٔ مراداً قطعاً، لکنّه من باب کونه القدر المتیقّن، لا من باب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۳۹۶

کونه مراداً بالخصوص[۴۸۵].

وأمّا إذا کان المستثنی کلّیّاً فاقداً للضمیر لفظاً[۴۸۶] فالظاهر عند العرف أنّه مشتمل علیه بحسب المعنی[۴۸۷]، وإلّا لکان الاستثناء منقطعاً، والاستثناء المنقطع لو کان صحیحاً فلا ریب فی کونه خلاف الظاهر، فلا نلتزم به إلّامع القرینة.

فإذا کان المستثنی مشتملًا علی الضمیر بحسب الواقع کان الاستثناء ظاهراً فی الرجوع إلی جمیع الجمل فی صورتی وحدة عقد الوضع وعقد الحمل، ومجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الجمیع والرجوع إلی خصوص الأخیرة فی صورة تعدّد العقدین، بعین الملاک المتقدّم فی صور اشتمال المستثنی علی الضمیر الملفوظ به.

هذا کلّه فیما إذا کان المستثنی کلّیّاً.

وأمّا إذا کان جزئیّاً فقد عرفت أنّ له صورتین[۴۸۸]:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۷

الاولی: ما إذا کان منطبقاً علی شخص واحد، لکنّه بوحدته مصداق لعناوین جمیع الجمل، کما إذا قال: «أکرم العلماء والتجّار والهاشمیّین إلّازیداً» وفرضنا أنّ الشخص المسمّی بزید واحد فی الخارج، وهو مع ذلک عالم، تاجر، هاشمی.

فإن کان عقد الحمل واحداً- کما فی المثال- ظهر الاستثناء فی الرجوع إلی الجمیع، لما عرفت من أنّه یرجع إلی عقد الحمل الذی وقع فی الجملة الاولی، وأمّا الرجوع إلی ما بعدها فلما تقدّم مراراً من أنّ عدم رجوعه إلیالأخیرة یحتاج إلی بیان وقرینة.

وإن کان عقد الحمل- کعقد الوضع- متعدّداً، نحو «أکرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم علی الهاشمیّین إلّازیداً» فلا ظهور للاستثناء، بل هو مجمل مردّد بین الرجوع إلی الجمیع وإلی خصوص الأخیرة، لأنّه یرجع إلی عقد الحمل کما عرفت، وحیث إنّ جمیع الجمل مشتملة علیه فلا وجه لتعیین الرجوع إلی الجمیع أو إلی خصوص الأخیرة.

الثانیة: ما إذا کان منطبقاً علی أشخاص متعدّدة، وکان کلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، کما إذا کان المسمّی بزید ثلاثة أشخاص، أحدهم عالم، والآخر تاجر، والثالث هاشمی.

فإن اتّحد عقد الحمل فالاستثناء وإن کان ظاهراً فی الرجوع إلی جمیع الجمل علی ما عرفت فی الصورة الاولی، إلّاأنّه یستلزم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۸

فمن قال بامتناعه ثبوتاً، أو بعدم جوازه إثباتاً- بمعنی کونه ممنوعاً بحسب اللغة والوضع، لعدم إجازة الواضع استعمال اللفظ فی أکثر من معنی، وإن کان ممکناً بحسب حکم العقل- فلابدّ من أن یلتزم برجوع الاستثناء إلی خصوص الجملة الأخیرة، لأنّ هذه الاستحالة العقلیّة أو الممنوعیّة اللغویّة قرینة علی عدم إرادة الرجوع إلی الجمیع.

إن قلت: لعلّهم یلتزمون بعموم المجاز فی المستثنی، بأن تستعمل کلمة «زید» فی المثال بمعنی «المسمّی بزید» مجازاً.

قلت: الاستعمالات المجازیّة وإن کانت صحیحة، إلّاأنّها خلاف الظاهر، فالأمر فی المقام دائر بین ظهورین: أحدهما: ظهور الاستثناء فی الرجوع إلی جمیع الجمل، وهو یستلزم التجوّز فی المستثنی، الثانی: ظهور المستثنی فی معناه الحقیقی الذی هو شخص واحد، وهو یستلزم رفع الید عن ظهور الاستثناء فی الرجوع إلی الجمیع والقول برجوعه إلی خصوص الأخیرة، فلابدّ من ملاحظة أقوی الظهورین وجعله قرینة علی التصرّف فی الآخر، ولعلّه یختلف باختلاف المقامات، ولو لم یکن أحدهما راجحاً لکان الکلام مجملًا.

وأمّا بناءً علی المختار من إمکان استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد عقلًا، وجوازه وضعاً، بل وقوعه فی المحاورات العرفیّة عملًا، فلا إشکال فی رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل، لکونه ظاهراً فیه بلا معارض.

وإن تعدّد عقد الحمل- کعقد الوضع- فلا ظهور للاستثناء، بل کان مجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الجمیع وإلی خصوص الأخیرة بعین الملاک المتقدّم فی فرض کون المستثنی عنواناً جزئیّاً منطبقاً علی شخص واحد داخل تحت جمیع العناوین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۹

وحاصل جمیع ما تقدّم- بناءً على ما هو المختار من رجوع الاستثناء إلىعقد الحمل، ومن جواز استعمال اللفظ فی أكثر من معنى واحد- أنّ الاستثناء ظاهر فی الرجوع إلى جمیع الجمل فیما إذا اتّحد عقد الحمل، وكذلك إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع، سواء كان المستثنى عنواناً عامّاً[۴۸۹] أو عَلَماً[۴۹۰].

وأمّا إذا تعدّد العقدان كلاهما فلا ظهور للاستثناء، بل كان مجملًا مردّداً بین الرجوع إلى الجمیع أو إلى خصوص الأخیرة[۴۹۱].

نعم، كان استثناء الأخیرة مراداً قطعاً، لكنّه من باب القدر المتیقّن، لا من باب ظهوره فی الرجوع إلى خصوصها كما تقدّم.

نقد كلام صاحب الكفایة فی المقام

وانقدح بما ذكرنا ما فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث ذهب إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة مجمل، ولم یفصّل بین الصور[۴۹۲].

حكم موارد الإجمال

هل یجوز التمسّك بأصالة العموم فی الجمل المتقدّمة على الأخیرة عند إجمال الاستثناء أم لا یجوز؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۰

الحقّ هو الثانی، لأنّ ملاك أصالة الظهور- التی من شعبها أصالة العموم- هو بناء العقلاء، ولم یحرز بنائهم علیها فیما إذا اكتنف الكلام بما یصلح للقرینیّة كما فی المقام[۴۹۳].

فلابدّ- فی مورد الاستثناء من غیر الأخیرة- من الرجوع إلى الاصول العملیّة كما قال صاحب الكفایة[۴۹۴].

كلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

لكنّ المحقّق النائینی رحمه الله ذهب إلى جواز التمسّك بأصالة العموم، بدعوى أنّ تكرار[۴۹۵] عقد الوضع فی الجملة الأخیرة مستقلّاً یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فیحتاج تخصیص الجمل السابقة على الجملة الأخیرة إلى دلیل آخر مفقود فی الفرض، وأمّا توهّم كون المقام من قبیل اكتناف الكلام بما یصلح للقرینیّة فهو غیر صحیح، لأنّ المولى لو أراد تخصیص الجمیع ومع ذلك قد اكتفى فی مقام البیان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة لكان مخلّاً ببیانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الكلام بذكر عقد الوضع فی الجملة الأخیرة لا یكون موجب لرجوعه إلى الجمیع[۴۹۶]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۱

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه: أنّ البحث إنّما یكون فیما إذا كان الاستثناء مجملًا مردّداً بین الرجوع إلى الجمیع أو إلى خصوص الأخیرة، فتعلّق غرض المتكلّم بعدم البیان[۴۹۷]، فإنّه أراد إلقاء بعض المطلب إلى المخاطب وإخفاء بعضه الآخر عنه.

نعم، ما أفاده رحمه الله یتمّ لو كان المتكلّم فی مقام بیان تمام مراده، لكنّه خارج عن محلّ البحث، لأنّ الكلام إنّما هو فیما إذا كان الاستثناء مجملًا.

وبالجملة: قوله: «تكرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة مستقلّاً یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام» إن أراد به رجوع الاستثناء إلى

الأخیرة بعنوان القدر المتیقّن فهو لا یفیده، وإن أراد به رجوعه إلیها بعنوان الظهور[۴٩٨] فهو خارج عن محلّ النزاع.

هذا تمام الکلام فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ۴٠٣

فی تخصیص الکتاب وتقییده بالخبر الواحد

الفصل العاشرفی تخصیص الکتاب وتقییده بالخبر الواحد

اشارة

لا ریب فی جواز تخصیص الکتاب وتقییده بالکتاب، أو بالخبر المتواتر، أو بالخبر الواحد المحفوف بالقرینة القطعیّة.

إنّما الإشکال فی تخصیصه وتقییده بالخبر الواحد المجرّد عنها المعتبر بالخصوص، وفیه أقوال: ثالثها: التوقّف.

الحقّ فی المسألة

والمختار جوازه- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۴٩٩]- لوجهین:

الأوّل: أنّ سیرة الفقهاء علی العمل بالأخبار الآحاد فی قبال عمومات الکتاب وإطلاقاته إلی زمن الأئمّة علیهم السلام، واحتمال أن یکون ذلک بواسطة القرینة واضح البطلان.

الثانی: أنّه لو لا الجواز لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو تخصیص حجّیّته بموارد نادرة، ضرورة ندرة خبر لم یکن علی خلافه عموم أو إطلاق من الکتاب لو سلّم وجود ما لم یکن کذلک، فإنّ فی کتاب اللّه عمومات وإطلاقات کثیرة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ۴٠۴

واردة فی العبادات والمعاملات، مثل: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّکَاةَ وَارْکَعُوا مَعَ الرَّاکِعِینَ»[۵٠٠]، «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۵٠١]، «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ»[۵٠٢]، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۵٠٣]، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۵٠۴]، «أُحِلَّ لَکُمْ الطَّیِّبَاتُ»[۵٠۵]، ونحوها.

وما من خبر واحد إلّاوهو فی مقام تخصیص مثل هذه الآیات أو تقییدها، ولو وجد ما لم یکن کذلک لکان فی غایة الندرة.

أدلّة المنکرین ونقدها

واستدلّ من قال بعدم الجواز بوجوه:

الأوّل: أنّ الکتاب قطعی الصدور والخبر الواحد ظنّی السند، ولا یمکن للدلیل الظنّی أن یقابل القطعی، فضلًا عن تقدّمه علیه.

وفیه: أنّ معارضة الکتاب مع الخبر الواحد لیست بین سندیهما حتّی یقال:

إنّ الکتاب قطعی ولا یزاحمه الظنّی، ولا بین دلالتیهما، لکون الخبر أظهر فی مقام الدلالة أو نصّاً، بل بین دلالة الکتاب وسند الخبر، ودلیل الحجّیّة فی کلیهما وإن کان بناء العقلاء[۵٠۶]، إلّاأنّ بنائهم علی أصالة العموم والإطلاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج٣، ص: ۴٠۵

مشروط بعدم وجود قرینة علی التخصیص والتقیید، وبنائهم علی حجّیّة الخبر الواحد مطلق[۵٠٧]، فدلیل حجّیّة خبر الثقة فی المقام وارد علی أصالتی العموم والإطلاق، لانتفاء موضوعهما عند قیام الخبر علی التخصیص والتقیید.

الثانی: أنّه لا دلیل علی حجّیّة خبر الثقة إلّاالإجماع الذی هو دلیل لبّی، فلابدّ من الأخذ بقدره المتیقّن، وهو ما إذا لم یقم علی خلاف الخبر عامّ أو مطلق کتابی.

وفیه أوّلًا: أنّهم إن أرادوا به الإجماع المصطلح فهو ممنوع، ضرورة أنّ جماعة من القدماء وغیرهم أنکروا حجّیّة الخبر الواحد، وإن أرادوا به بناء العقلاء فقد عرفت أنّهم یعملون بخبر الثقة مطلقاً، ولو کان فی مقابله عامّ أو مطلق.

وثانیاً: أنّ الدلیل علی حجّیّة الخبر الواحد لا ینحصر فی الإجماع، فإنّ تواتر الأخبار إجمالًا علی حجّیته ممّا لا یکاد یمکن إنکاره، وإن أمکن إنکار التواتر اللفظی أو المعنوی.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الإجماع دلیل منحصر، إلّاأنّا لا نشکّ فی‌معقد الإجماع لنضطرّ إلی الأخذ بالقدر المتیقّن، فإنّه کیف یمکن التشکیک فی عمل المجمعین بخبر الثقة فی المقام؟ بعدما عرفت من سیرة الفقهاء وأصحاب الأئمّة علیهم السلام علی العمل به فی قبال عمومات الکتاب وإطلاقاته، علی أنّه هل یمکن أن یجمعوا علی حجّیّة خبر لم یوجد أصلًا أو کان نادراً جدّاً کما عرفت؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۶

الثالث: الأخبار الدالّة علی أنّ الأخبار المخالفة للقرآن یجب طرحها، أو ضربها علی الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم یقل بها الإمام علیه السلام[۵۰۸].

فلابدّ من تخصیص ما دلّ علی حجّیّة خبر الواحد بهذه الأخبار.

وفیه: أنّ العامّ والخاصّ المختلفین فی الإیجاب والسلب وإن کانا متناقضین عند المنطقیّین، إلّاأنّهما لیسا کذلک عرفاً فی مقام التقنین[۵۰۹]، فراجع إلی وجدانک، هل تجد التناقض بین قول المولی: «أکرم کلّ عالم» وبین قوله: «لا تکرم الفسّاق من العلماء»؟! لو تحقّقت بینهما مخالفة لتحقّقت فی الکلام المشتمل علی المخصّص المتّصل أیضاً، لعدم تغیّر المرادات بتغیّر العبارات، فهل یمکن الالتزام بأنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم إلّاالفسّاق منهم» کان ذیل کلامه مناقضاً لصدره؟!

فالخبر المخالف لعموم القرآن لا یعدّ مخالفاً له عرفاً.

ویشهد علیه أوّلًا: وجود العامّ والخاصّ، والمطلق والمقیّد فی نفس القرآن، نحو: «یأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۵۱۰] و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[۵۱۱]، فإنّ الربا عقد عقلائی حرّمه القرآن، والظاهر أنّ تحریمه وضعی[۵۱۲]، فالآیة تدلّ علی عدم صحّة العقد الربوی، فلا یجب الوفاء به.

فهل یمکن الالتزام بتحقّق الاختلاف فی القرآن؟ مع أنّ أحد وجوه إعجازه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۷

عدم الاختلاف فیه، قال اللَّه تعالی: «لو کانَ مِنْ عِندِ غیرِ اللَّه لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلَافاً کَثِیراً»[۵۱۳]، فحیث لم یوجد فیه اختلاف أصلًا لکان معجزةً من عند اللَّه.

وثانیاً: أنّ الخبر الخاصّ لو کان مصداقاً لما یخالف القرآن ومحکوماً بالضرب علی الجدار بمقتضی هذه الأخبار، لکان کذلک فیما إذا حفّ بالقرینة القطعیّة أیضاً، مع أنّ جواز تخصیص الکتاب وتقییده به متّفق علیه.

وثالثاً: أنّ کلّ واحد من الأخبار المخصّصة لعمومات الکتاب أو المقیّدة لإطلاقاته وإن کان ظنّی الصدور، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بصدور بعضها، فهل لنا طریق إلی التخلّص منه فی قبال مثل قوله صلی الله علیه و آله: «ما جاءکم یخالف کتاب اللَّه فلم أقله»[۵۱۴] إلّاالقول بعدم صدق المخالفة علی المقابلة بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقیید؟

إن قلت: یمکن التخلّص من هذا الإشکال بطریق آخر، وهو الالتزام بتخصیص قوله صلی الله علیه و آله: «ما جاءکم یخالف کتاب اللَّه فلم أقله» بتلک الأخبار المخالفة للکتاب المعلوم صدورها إجمالًا.

قلت: لسان هذا الخبر آبٍ عن التخصیص، لعدم إمکان القول بأنّ مراده صلی الله علیه و آله أنّه لا یصدر منه ما خالف کتاب اللَّه إلّافی بعض الموارد.

وبالجملة: إنّ المخالفة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقیید لا تعدّ مخالفةً عرفاً.

الرابع: أنّه لو جاز تخصیص الکتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أیضاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۸

والتالی باطل، فالمقدّم مثله.

توضیح ذلک: أنّ التخصیص تحدید بحسب الأفراد، والنسخ تحدید بحسب الأزمان، وبعبارة اخری: التخصیص عبارة عن إخراج الأفراد العرضیّة، والنسخ عبارة عن إخراج الأفراد الطولیّة، ولا إشکال فی عدم جواز نسخ الکتاب بالخبر الواحد، فکذلک تخصیصه به.

وفیه أوّلًا: أنّ القاعدة تقتضی جواز النسخ والتخصیص کلیهما بالخبر الواحد، إلّاأنّ الإجماع والضرورة قاما بعدم جواز النسخ به، بخلاف التخصیص، لما عرفت من أنّ سیرة الفقهاء وأصحاب الأئمّة علیهم السلام علی العمل بالأخبار الآحاد فی قبال عمومات الکتاب.

وثانیاً: أنّ قیاس التخصیص بالنسخ مع الفارق، فإنّ النسخ أمر مهمّ توافر الدواعی علی نقله بحیث لو کان لبان بالتواتر، فلو دلّ علیه خبر واحد لانکشف لنا أنّه مجعول وإن کان فی أعلی درجة الصحّة، بخلاف التخصیص، فإنّه أمر متداول بین العقلاء، ولا یتکثّر الدواعی علی ضبطه ونقله، فیثبت بالخبر الواحد کما یثبت بالمتواتر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۹

فی أحوال العامّ والخاصّ

الفصل الحادی عشر فی أحوال العامّ والخاصّ

اشارة

لا یخفی أنّ للعامّ والخاصّ المتخالفین أحوالًا مختلفة، فإنّ الخاصّ تارةً:

یکون مقارناً للعامّ، واخری: متقدّماً علیه، وثالثةً: متأخّراً عنه، والمتأخّر منهما إمّا أن یکون صادراً قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

فهل یکون الخاصّ فی جمیع الصور مخصّصاً للعامّ، أو یکون مخصّصاً تارةً وناسخاً مرّة ومنسوخاً اخری؟

لابدّ من ملاحظة کلّ من الصور علی حدة وبیان ما هو الحقّ فیها، فنقول:

الصورة الاولی والثانیة: ما إذا کان الخاصّ مقارناً للعامّ[۵۱۵]، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به[۵۱۶] فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لا محیص عن کون الخاصّ مخصّصاً وبیاناً للعامّ فی کلتا الصورتین[۵۱۷].

أمّا الصورة الاولی فواضحة.

وأمّا الصورة الثانیة، فلأنّ الخاصّ وإن صدر بعد العامّ بمدّة، إلّاأنّه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۰

لا یصحّح ناسخیّته له إذا کان قبل حضور وقت العمل بالعامّ، لأنّ النسخ عبارة عن «رفع الحکم الواقعی[۵۱۸] الثابت فی الشریعة» فلا یتعلّق بالأوامر الامتحانیّة، وحینئذٍ فلا یمکن النسخ فی المقام، لأنّه یستلزم أن یتعلّق حکم جدّی واقعی بالعموم ثمّ یرفع بالنسبة إلی مورد الخاصّ قبل حضور وقت العمل به، وهذا لا یتصوّر له غرض معقول، فلابدّ من أن یکون الخاصّ فی هذا القسم فی مقام بیان أنّ الإرادة الجدّیّة المتعلّقة بالدلیل العامّ کانت مقصورة علی غیر مورد الخاصّ من أوّل الأمر، وهذا هو معنی التخصیص.

هذا ما أفاده بعضهم توضیحاً لکلام صاحب الکفایة حول عدم إمکان النسخ فی الصورة الثانیة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله فصّل فى المقام، فذهب إلى إمكان تعلّق النسخ- كالتخصيص- بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها، دون القضايا الخارجيّة والحقيقيّة الموقّتة، فإنّه قال:

إنّهم ذكروا أنّ نسخ الحكم قبل وقت العمل به غير معقول، وعليه بنوا لزوم كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاصّ، ولكنّ التحقيق أنّ ما ذكروه فى المقام إنّما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيّة من أحكام القضايا الحقيقيّة، وذلك لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة فى القضايا الخارجيّة لصحّ ما ذكروه، وأمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة فى القضايا الحقيقيّة الثابتة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۱

للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع فى أحكام الشريعة المقدّسة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك بعد زمان قليل، كيوم واحد أو أقلّ، لأنّه لا يشترط فى صحّة جعله وجود الموضوع له فى العالم أصلًا، إذ المفروض أنّه حكم على موضوع مقدّر الوجود. نعم، إذا كان الحكم المجعول فى القضيّة الحقيقيّة من قبيل الموقّتات، كوجوب الصوم فى شهر رمضان المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة[۵۱۹] كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول فى القضايا الخارجيّة قبل وقت العمل به، فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلًا حكماً مولويّاً مجعولًا بداعى البعث أو الزجر.

وبالجملة: إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوى بانتهاء أمده فلا محالة يختصّ ذلك بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّتة، وبالقضايا الخارجيّة أو القضايا الحقيقيّة الموقّتة بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضايا الخارجيّة أو الحقيقيّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلّق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت، والوجه فى ذلك ظاهر[۵۲۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّه مبنىّ على تعلّق الحكم فى القضايا الحقيقيّة بالموضوعات المقدّر وجودها، مع أنّك قد عرفت خلافه[۵۲۱]، لأنّا لا نسلّم أنّ المتكلّم نزّل فيها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۲

الأفراد المعدومة فى زمن الخطاب منزلة الموجودة، بل القضيّة الحقيقيّة ما حكم فيها بأنّ كلّما إذا وجد فى الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتّب عليه المحمول.

فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله من كون الخاصّ الوارد بعد العامّ وقبل حضور وقت العمل به مخصّصاً، كالخاصّ المقارن له، ولا يمكن أن يكون ناسخاً، من دون فرق فى ذلك بين أنواع القضايا.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.

فهل يحمل الخاصّ فى هذه الصورة على التخصيص أو على النسخ؟

هاهنا إشكال مهمّ، لأنّ حمله على التخصيص يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، وحمله على النسخ يستلزم أوّلًا: مخالفة سيرة الفقهاء، لأنّ سيرتهم فى جميع الأزمان على تخصيص العامّ بالخاصّ، من دون ملاحظة تاريخهما وأنّ الخاصّ هل صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو لا؟

وثانياً: يلزم منه أن يكون جلّ العمومات منسوخة، لصدور أكثر ما يشتمل على الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، بل قد يفصل بينهما أكثر من مأتى سنة، كما إذا كان الخاصّ فى كلام العسكرى عليه السلام والعامّ فى القرآن أو فى كلام النبىّ صلى الله عليه و آله، وهل يمكن الالتزام بورود النسخ على أكثر العمومات فى الشريعة؟ مع أنّا نعلم أنّ النسخ فى غاية الندرة، بخلاف التخصيص، ولذا قالوا: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» ولم يقولوا: «ما من عامّ إلّا وقد نسخ».

فهل لنا طريق إلى حلّ هذه العويصة؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۳

نظريّة صاحب الكفاية فى ذلك

أشار المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى حلّها بقوله:

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً، لئلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعى، وإلّا لكان الخاصّ أيضاً مخصّصاً له، كما هو الحال فى غالب العمومات والخصوصات فى الآيات والروايات[۵٢٢]، إنتهى كلامه رحمه الله.

توضيحه: أنّ العامّ على قسمين:

أ- ما كان وارداً لبيان الحكم الواقعى، أى ما كان صادراً لأن يعمل بعمومه من حين صدوره من دون انتظار حالة اخرى[۵٢٣]، فلا يجوز فيه تأخير المخصّص عن أوّل لحظة يجب على المكلّف الاشتغال بامتثاله، لأنّه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، فلابدّ من حمل الخاصّ فى هذا القسم على النسخ.

ب- ما كان وارداً فعلًا لضرب القانون فقط، لا لأجل الجرى على طبقه بعمومه من لحظة صدوره، بل يريد المولى أن يبيّن حدوده وثغوره بعداً، ولا منع من تأخير المخصّص فى هذا القسم عن وقت اشتغال المكلّف بالعمل على طبقه بتخيّل تعلّق إرادة المولى بعمومه، بل يجوز الفصل بين هذا القسم من العمومات ومخصّصاتها وإن كان بأعوام كثيرة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ۴١۴

والحاصل: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة الذى هو قبيح عند العقلاء يختصّ بالقسم الأوّل، وغالب العمومات والخصوصات فى الآيات والروايات من قبيل القسم الثانى، فلا إشكال فى حمل الخصوصات على التخصيص.

هذا توضيح ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بالإجمال.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المسألة

ونوقش فيه بأنّ القسم الثانى من العمومات إن كانت من أوّل الأمر مشتملةً على قرينة داخليّة دالّة على عدم ورودها لبيان الحكم الواقعى، فلا يجوز التمسّك بها فى موارد الشكّ، لأنّا نحتمل أن تكون هذه الموارد من موارد التخصيص الذى سيجىء فيما بعد.

وإن لم تشتمل عليها، بل كانت حين صدورها ظاهرة فى بيان الحكم الواقعى، ثمّ ظهر الخلاف بعد ورود المخصّصات، فلا فرق بين هذا القسم من العمومات والقسم الأوّل فى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ ملاك قبحه هو الإغراء بالجهل، وهو موجود فى المقام.

ويمكن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، وظهورها فى عدم ورودها لبيان الحكم الواقعى، بل لصرف جعل القانون، لا يقتضى المنع من التمسّك بها فى موارد الشكّ، لوجوب الرجوع إلى أصالة العموم ما لم يأت مخصّص من قبل المولى.

لكن يرد على كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّه لا دليل على تنويع العمومات الواردة فى الشريعة- سيّما العمومات القرآنيّة- على نوعين، ولا يصحّ استناد التنويع إلى ورود مخصّصات بعد حضور وقت العمل ببعض العمومات دون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ۴١۵

بعضها، لأنّ قوام النوع إنّما هو بأمر داخل فى نفسه[۵٢۴]، لا بما هو خارج عنه غير مرتبط به، كالمخصّص بالنسبة إلى العامّ.

على أنّ الحكم الواقعى يطلق فى الاصول نوعاً على ما تعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليّة، فى مقابل الحكم الظاهرى، وأحياناً يطلق على ما صدر لأجل العمل والامتثال، فى مقابل الحكم الامتحانى، وأمّا ما استظهرناه من كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى معنى الحكم الواقعى وغير الواقعى فلم يأت فى كلام أحد غيره.

الحقّ فى حلّ الإشكال

وقد اجيب عن الإشكال بوجه آخر، وهو أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس علّة تامّة لحكم العقل بقبحه، فيمكن أن يصير حسناً إذا اشتمل على مصلحة أقوى.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة، وهى:

أنّ بعض العناوين علّة تامّة لحكم العقل بحسنها أو قبحها، ك «العدل» و «الظلم» لعدم إمكان انفكاك الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، وبعضها الآخر لا تكون علّة تامّة، بل تكون مقتضية لاتّصافها بالحسن أو القبح، ك «الصدق» و «الكذب» فإنّ الصدق لو خلّى وطبعه حسن، ولكن إذا اشتمل على مفسدة أقوى يصير قبيحاً، والكذب لو خلّى وطبعه قبيح، ولكن إذا انطبق عليه عنوان ذو مصلحة أقوى يصير حسناً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۶

إذا عرفت هذا فنقول:

قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة تارةً: يكون لأجل وقوع المكلّف فى مشقّة زائدة، كما إذا دلّ العامّ على حكم وجوبى والخاصّ على عدم ذلك الحكم فى مورده، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال- بعد قيام العبد بإكرام جميع العلماء-: «لا يجب عليك إكرام فسّاق العلماء» فإكرام الفسّاق منهم كان كلفة زائدة تحمّلها العبد لأجل تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واخرى: لأجل تفويت مصلحة لازمة الاستيفاء عن المكلّف، أو إلقائه فى مفسدة لازمة الاجتناب، كما إذا دلّ العامّ على الجواز والخاصّ على الوجوب أو الحرمة[۵۲۵].

والحاصل: أنّه لا قبح فى تأخير البيان عن وقت الحاجة إلّامن جهة كونه مستلزماً لأحد هذه الامور الثلاثة، وليست هذه الامور علّة تامّة للقبح، بل تكون مقتضية له مؤثّرة فيه لو لم ينطبق عليها مصلحة أقوى كما فى الشريعة المقدّسة.

ويشهد عليه[۵۲۶] أوّلًا: نزول القرآن تدريجاً فى ثلاث وعشرين سنة، مع أنّ واجباته كانت مشتملة على المصلحة ومحرّماته على المفسدة من بداية الإسلام، ففات عن مسلمى صدر الإسلام مصالح كثيرة لازمة الاستيفاء ووقعوا فى مفاسد كثيرة لازمة الاجتناب، لكنّهم حيث لم يستعدّوا فى بداية

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۷

بعثة النبيّ صلى الله عليه و آله للإقبال على جميع الواجبات وترك جميع المحرّمات- بل لو كلّفوا بجميعها فى ذلك الزمان لتنفّروا عن الإسلام- بيّنها النبيّ صلى الله عليه و آله لهم تدريجاً.

وثانياً: دلالة بعض الروايات على أنّ بيان جملة من الأحكام على عهدة القائم المنتظر «عجّل اللّٰه تعالى فرجه الشريف» فإنّه عليه السلام إذا قام يحكم بما لم يحكم به أحد قبله[۵۲۷]، مع أنّا نعلم أنّ تلك الأحكام ليست من أحكام دين جديد غير الإسلام، لكنّ الناس لا يستعدّون لقبولها قبل قيامه عليه السلام فاخّر بيانها وتنفيذها إلى ذلك الزمان، وإن استلزم تفويت مصالح لازمة الاستيفاء أو الإلقاء فى مفاسد لازمة الاجتناب بالنسبة إلى أهل زماننا.

الصورة الرابعة: ما إذا تقدّم الخاصّ وورد العامّ قبل حضور وقت العمل به.

ولابدّ من جعل الخاصّ فى هذه الصورة أيضاً مخصّصاً للعامّ، لاستحالة كون العامّ ناسخاً له، لما عرفت فى الصورة الثانية[۵۲۸] من أنّه يستلزم أن يتعلّق حكم جدّى واقعى[۵۲۹] بشىء ثمّ يرفع قبل حضور وقت العمل به، وهذا لغو، إذ لا يتصوّر له غرض معقول.

وأمّا التخصيص فلا يتوجّه إليه إشكال، لأنّ الممتنع لو قلنا به إنّما هو تأخير البيان عن وقت العمل بالمبيّن، وأمّا تقديمه عليه فلا إشكال فى جوازه.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فكما يحتمل فيها بحسب الإمكان ومقام الثبوت أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، يحتمل أيضاً أن يكون العامّ ناسخاً له.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۱۸

کلام صاحب الکفایهٔ فی المسألهٔ بحسب مقام الإثبات والدلالهٔ

وأمّـا بحسب مقام الإثبات فـذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ التعارض وقع بین ظهور الخاصّ فی الـدوام والاسـتمرار وظهور العـامّ فی العموم، والقاعـدهٔ تقتضـی تقـدّم الثـانی علی الأوّل، لأنّ ظهور العامّ فی العموم مسـتند إلی الوضع وظهور الخاصّ فی الـدوام مستند إلی الإطلاق، ولا یمکن أن یقاوم الإطلاق فی مقابل الوضع، لکنّ کثرهٔ التخصیص حتّی اشتهر «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» مع قلّهٔ النسخ فی الأحکام جدّاً توجب أن یصـیر ظهور الخاصّ فی الاسـتمرار أقوی من ظهور العامّ فی العموم، فیقدّم احتمال التخصـیص علی احتمال النسخ[۵۳۰].

نقد ما أفاده صاحب الکفایهٔ رحمه الله

ونوقش فیه أوّلًا: بأنّه لا یمکن أن یـدلّ الخاصّ علی الاسـتمرار، لأنّه یدلّ علی أصل الحکم الذی هو متقدّم رتبهً علی اسـتمراره، فلیسـا فی رتبهٔ واحدهٔ کی یمکن أن یثبت کلاهما بدلیل واحد.

فاسـتمرار حکم الخاصّ لابدّ من أن یکون مسـتنداً إمّا إلی استصحاب عدم نسخه بالعامّ، أو إلی مثل ما روی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «أیّها الناس حلالی حلال إلی یوم القیامهٔ وحرامی حرام إلی یوم القیامهٔ»[۵۳۱] فإنّ لسان هذه الروایهٔ آبٍ عن التخصیص. ولا یصحّ التمسّک بواحد منهما فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۱۹

أمّا استصـحاب عـدم النسـخ، فلأنّه أصل عملی مشـروط بما إذا شکّ فی الحکم الواقعی، مع أنّ أصالـهٔ العموم الجاریـهٔ فی ناحیهٔ العامّ أصل لفظی ناظر إلی الواقع، ورافع لموضوع الأصل العملی.

وأمّـا الحـدیث النبوی المـذکور، فلأنّه لا یـدلّ علی بقاء کلّ حکم من أحکام الإسـلام إلی یوم القیامـهٔ وعـدم نسـخه حتّی فی داخل الشـریعهٔ، بل یدلّ علی أنّ شریعهٔ محمّد صلی الله علیه و آله باقیهٔ إلی یوم القیامهٔ، ولا یأتی دین آخر ینسخها، ویشهد علیه ثبوت موارد من النسخ فی داخل الإسلام.

وثانیـاً: لا إطلاق فی جانب الخاصّ لیستظهر منه الـدوام والاسـتمرار، وذلک لأنّ جریان أصالـهٔ الإطلاق یتوقّف علی تمامیّـهٔ مقـدّمات الحکمـهٔ التی منها عـدم القرینـهٔ علی التقییـد، والعامّ الذی صدر من المولی بعد العمل علی طبق الخاصّ یکون قرینهً علی تقیید حکمه بحسب الزمان.

وبالجملـهٔ: لاـ طریق لنـا إلی إثبـات الـدوام والاسـتمرار فی حکم الخـاصّ، فیبقی ظهور العامّ فی العموم بلا معارض، فلابـدّ من الحکم بکونه ناسخاً لحکم الخاصّ.

البحث حول ما ذکر نقداً علی کلام صاحب الکفایهٔ

ویمکن أن یجاب عن الإشـکال الثانی بأنّه مبنیّ علی کون الإطلاق متوقّفاً علی عـدم مطلق القرینهٔ علی التقیید، وأمّا بناءً علی ما اختاره صاحب الکفایهٔ رحمه الله من أنّ القرینهٔ التی یکون عدمها من مقدّمات الحکمهٔ هی خصوص القرینهٔ المتّصلـهٔ[۵۳۲]، فلا یرد علیه هذا الإشکال، ضرورهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۲۰

انفصال العامّ الذی یدّعی صلاحیّته للقرینیّهٔ علی تقیید الخاصّ الظاهر بإطلاقه فی الاستمرار.

نعم، لا یمکن دفع الإشکال الأوّل- أعنی امتناع استفادهٔ استمرار حکم الخاصّ من نفس دلیله[۵۳۳]، ولا من استصحاب عدم النسخ، ولا من الحدیث النبویّ- عن کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

التحقیق فی المسألهٔ

فماذا هو الحقّ فی المقام؟ هل نلتزم بکون العامّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ناسخاً له؟ کما یقتضیه هذا الإشکال، وهل یمکن القول به؟ مع استقرار سیرهٔ الفقهاء علی حمل الخاصّ علی التخصیص مطلقاً، سواء تقدّم علی العامّ أو تأخّر عنه، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده، من دون أن یخطر ببالهم احتمال النسخ أصلًا.

الحقّ هو حمل الخاصّ علی التخصیص تبعاً للفقهاء، لکن لا لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله، لیرد علیه الإشکال المتقدّم، بل لأجل نکتهٔ لا یبقی معها مجال للنسخ أصلًا.

وهی أنّ النسخ- کما عرفت- هو «رفع الحکم الثابت فی الشریعهٔ» فلا یتحقّق النسخ إلّابید المقنّن، فإنّه قد یجعل حکماً ظاهراً فی الدوام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۲۱

والاستمرار[۵۳۴]، ثمّ یرفعه بعد برههٔ من الزمن، مع أنّ الأحکام الواصلهٔ إلی العباد بواسطهٔ الأئمّهٔ علیهم السلام بل بواسطهٔ النبیّ صلی الله علیه و آله أیضاً لا تکون مجعولهٔ بأیدیهم، لأنّ المقنّن هو اللَّه سبحانه لا غیر، ولکنّهم علیهم السلام کانوا یحکون ویبیّنون قوانینه تعالی للعباد، فلا تقدّم لما فی القرآن أو فی الأحادیث النبویّهٔ من الأحکام علی ما فی الأحادیث الرضویّهٔ أو العسکریّهٔ مثلًا من حیث الجعل والتقنین، وإنّما التقدّم من حیث الإبلاغ والحکایهٔ، فلا مجال للقول بکون المتأخّر منها ناسخاً للمتقدّم.

والحاصل: أنّ الخاصّ یحمل علی تخصیص العامّ فی جمیع صور تعارضهما، سواء کانا متقارنین أو تقدّم أحدهما علی الآخر، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

وعلیه فلا فائدهٔ فی البحث عمّا إذا کان تاریخهما مجهولًا، کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله.

هذا تمام الکلام فی العامّ والخاصّ[۵۳۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۲۳

المقصد الخامس فی المطلق والمقیّد والمجمل والمبیّن

اشارهٔ

وفیه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۲۵

فی تعریف المطلق وما یتعلّق به

الفصل الأوّل فی تعریف المطلق وما یتعلّق به

اشارهٔ

عرّف المطلق بأنّه «ما دلّ علی شائع فی جنسه».

البحث حول هذا التعريف

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: وقـد أشـكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطّراد أو الإنعكاس[۵۳۶]، وأطال الكلام فی النقض والإبرام، وقد نبّهنا فی غير مقام علی أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطّرد ولا بمنعكس[۵۳۷]، إنتهی.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فی المقام

وفيه أوّلًا: أنّ شـرح الإسم إنّما هو فيما إذا كان المخاطب جاهلًا بمعنی اللفظ رأساً، فإنّ المتكلّم لا يقول: «سعدانة نبت» إلّاإذا جهل المخاطب بأنّها من الجمادات أو الحيوانات أو النباتات، مع أنّ المبتدئين باصول الفقه- فضلًا عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۲۶

الفضلاء- يعرفون إجمالًا معنی «المطلق» لعدم كونه مبهماً بحيث يفتقرون لمعرفة معناه الإجمالی إلی توضيح وتعريف لفظی.

وثانيـاً: أنّ المستشـكل ليس غير المعرّف، بـل الـذين عرّفوه بمـا ذكر أنفسـهم كـانوا يبحثون حوله ويستشـكلون عليه بعـدم الإـطّراد أو الإنعكاس وأطالوا الكلام فی النقض والإبرام، فهل يمكن القول بأنّهم أرادوا منه شرح الاسم، ومع ذلك بحثوا عن اطّراده وانعكاسه؟!

فالظـاهر أنّه تعريف حقيقی، فلابـدّ من بيـان ما هو المراد منه أوّلًا، ثمّ البحث عمّا قيل أو يمكن أن يقال حوله من الإشـكالات، فنقول: الظاهر أنّ كلمة «ما» فی التعريف المذكور موصول بمعنی «لفظ» لأنّ الدلالة من شؤون اللفظ، و «الجنس» المأخوذ فيه أعمّ من الجنس المنطقی، لأنّ المراد منه «الأفراد المتجانسة» فيعمّ النوع، بل الصنف، كما يعمّ الجنس الحقيقی.

فالمطلق- بناءً علی التعريف المذكور- عبارة عن «لفظ دالّ علی معنی سارٍ فی أفراده المتجانسة».

ويمكن المناقشة فيه بأربعة وجوه:

الأوّل: أنّه ظاهر فی كون الإطلاق وصفاً للفظ، مع أنّه أوّلًا وبالذات من أوصاف المعنی، وأمّا اللفظ فلا يسمّی مطلقاً إلّابتبعه.

الثانی: أنّه إن اريد فی هذا التعريف أنّ كلمة «شائع فی جنسه» تشير إلیخصوصـيّة فی المعنی الذی هو مدلول اللفظ المطلق[۵۳۸] فلا إشكال فيه، وأمّا إن اريد أنّه من تتمّة مدلول اللفظ[۵۳۹]، فهو ممنوع، لأنّ اللفظ وضع لنفس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۲۷

الطبيعة والماهيّة، فلا يكون حاكياً عن أفرادها، لأنّ الفرد هو الطبيعة المتشخّصة بالتشخّصات الفرديّة لا صرف الطبيعة.

الثالث: أنّه يعمّ المقيّـدات، فإنّ «الرقبـة المؤمنـة» مثلًا، لفظ دالّ علی معنی شائع فی جنسه، مع أنّه مقيّـد، ولـذا قالوا: يحمل المطلق علی المقيّد إذا قال المولی فی دليل: «أعتق رقبة» وفی دليل آخر: «أعتق رقبةً مؤمنة».

إن قلت: لعلّهم أرادوا بالموصول المأخوذ فی التعريف لفظاً واحداً.

قلت: كلّا، فإنّهم كثيراً ما يطلقون عنوان «المطلق» علی المركّب من لفظين، ضرورة أنّه إذا قال: «إن أفطرت فی شهر رمضان فأعتق رقبة مؤمنة» كان مطلقاً بالنسبة إلی العدالة والفسق، والعلم والجهل، والسواد والبياض، ونحوها، وإن كان مقيّداً بالنسبة إلی الإيمان والكفر.

الرابع: أنّ التعريف المـذكور يقتضـی حصـر الإطلاـق والتقييـد فی المعانی الكلّيّـة، إذ لا يعقل الشـيوع والسـريان فی الجزئيات، مع أنّ الجزئیّ أيضاً قـد يكون مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم زيـداً» وقد يكون مقيّداً، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك» ويعبّر عنهما بالإطلاق والتقييـد الأحواليّين، ولافرق فی ذلك بين القول برجوع الشـرط إلی المادّة كما ذهب إليه الشـيخ الأعظم، أو إلی الهيئـة كما هو مقالة المشـهور، لجزئيّـة المادّة والهيئـة كلتيهما فی المثال، أمّا المادّة فلأنّ «الإكرام» وإن كان كلّيّاً، إلّاأنّه صار جزئيّاً لأجل إضافته إلی «زيد» الجزئی، وأمّا الهيئة فلأنّ لها معنی حرفيّاً، وقد عرفت أنّ الوضع فی الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، كما عليه المشهور.

فينبغی أن يعرّف المطلق بأنّه «معنی عارٍ عن القيد» لسلامته عن المناقشات المتقدّمة.

نعم، يمكن أن يستشكل عليه بأنّه لا ينعكس، لخروج مثل «الرقبة المؤمنة»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۲۸

عن تحته، لاشتمالها على القيد، مع أنّها مطلقة من حيث العدالة والفسق ونحوهما كما عرفت آنفاً.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ الإطلاق والتقييد أمران اضافيّان، فيمكن أن يكون ماهو مطلق بالنسبة إلى مفهوم مقيّداً بالنسبة إلى مفهوم آخر، فالرقبة المؤمنة مطلقة بلحاظ العدالة والفسق، لعدم تقييدها بهما، لكنّها مقيّدة بالنسبة إلى الإيمان والكفر، لاشتمالها على قيد الإيمان.

كيفيّة التقابل بين الإطلاق والتقييد

ثمّ لا يخفى أنّ الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة، ولأجل ذلك ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم جريان أصالة الإطلاق فى صيغة الأمر لإثبات توصّليّة ما شكّ فى تعبّديّته وتوصّليته، لاستحالة أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلّقه، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لأنّه عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد[۵۴۰].

ثمّ إنّ الإطلاق والتقييد تارةً يرجعان إلى الحكم[۵۴۱]، واخرى إلى متعلّقه[۵۴۲]، وثالثةً إلى المكلّف[۵۴۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۲۹

فى الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

الفصل الثانىفى بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

اشارة

منها: اسم الجنس، سواء كان من الجواهر، ك «إنسان» و «رجل» و «فرس» و «حيوان» أو الأعراض، ك «سواد» و «بياض» أو الاعتباريّات[۵۴۴]، ك «الزوجيّة» و «الملكيّة».

والحقّ أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة والماهيّة.

إن قلت: فكيف يحمل اسم الجنس على بعض أفراده فى مثل «زيد إنسان» مع عدم اتّحادهما فى الماهيّة، فإنّ ماهيّة المحمول هى «الحيوان الناطق» وماهيّة الموضوع هى «الحيوان الناطق المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة»؟ فهل يمكن الالتزام بأنّ لفظ «الإنسان» استعمل هاهنا فى غير ما وضع له مجازاً؟!

قلت: الحمل فى مثله يكون شائعاً صناعيّاً، ويكفى فيه صرف الاتّحاد فى الوجود وكون الموضوع مصداقاً من مصاديق المحمول، وهذا متحقّق فى المقام، لأنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده كما حقّق فى المنطق، فلفظ الإنسان استعمل هاهنا فى معناه الحقيقى، كما يستعمل فيه فى موارد الحمل الأوّلى الذاتى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳۰

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

ولعلّ هذا الإشكال دعا المحقّق الاصفهانى رحمه الله إلى القول بنحو تغاير بين الوضع والموضوع له فى أسماء الأجناس، بأنّ الواضع حينما أراد وضع اسم الجنس تصوّر الماهيّة اللابشرط القسمى، لكن وضعه لذات المعنى ونفس الماهيّة، فإنّ لحاظ الماهيّة بنحو اللابشرط القسمى فى مرحلة الوضع إنّما هو لتسرية الوضع إلى المعنى بجميع أطواره وحالاته، لا لاعتباره فى الموضوع له[۵۴۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى وضع اسم الجنس[۵۴۶].

نقد ما أفاده رحمه الله فى المسألة

وهو كلام عجيب، لأنّ الأطوار والحالات هى الوجودات، وهل يمكن الإلتزام باشتمال الماهيّة عليها، مع أنّ الوجود خارج عن الماهيّة، عارض عليها، ولذا قالوا: «الماهيّة إمّا موجودة وإمّا معدومة».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳۱

وثبت فى محلّه أنّ وجود الطبيعى عين وجود أفراده، ولذا يتكثّر بتكثّرها مع أنّ ماهيّة الطبيعى لا تتكثّر أصلًا، وهذا أقوى شاهد على أنّ عالم الوجود غير عالم الماهيّة.

على أنّا سلّمنا أنّ الواضع تصوّر الماهيّة اللابشرط القسمى فى مرحلة وضع أسماء الأجناس، إلّاأنّ ما وضعت له هو نفس المعنى وصرف الماهيّة بإقرار هذا المحقّق الكبير، والاستعمال تابع للموضوع له لا للوضع، فكيف يمكن القول بأنّ لفظ «الإنسان» فى «زيد إنسان» استعمل فى غير ما استعمل فيه فى «الحيوان الناطق إنسان» ومع ذلك كان الاستعمال فى كليهما بنحو الحقيقة؟!

فى تقسيم الماهيّة إلى أقسام ثلاثة

إنّ من التقسيم الدائر بين الفلاسفة، انقسام الماهيّة إلى لا بشرط وبشرط شىء وبشرط لا.

ثمّ إنّه اختلف كلمات الاصوليّين فى تعيين المقسم، وأنّ الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى ما هو؟ ويظهر من بعضهم أنّ المقسم هو نفس الماهيّة، وتقسيمها إلى الأقسام الثلاثة بالاعتبار واللحاظ، كما يفصح عنه ظاهر كلمات بعض الحكماء[۵۴۷]، فالماهيّة إذا لوحظت مجرّدة عن شىء تكون بشرط لا، وإذا لوحظت مقترنة به تكون بشرط شىء، وإذا لوحظت بذاتها، لا مقترنة ولا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳۲

غير مقترنة تكون لا بشرط، وبهذا يفرق بين الجنس والمادّة والنوع، فإن لوحظ الحيوان مثلًا لا بشرط يكون جنساً، وإن لوحظ بشرط لا يكون مادّة، وإن لوحظ بشرط شىء يكون نوعاً.

والفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى هو كون اللا بشرطيّة قيداً فى الثانى دون الأوّل.

وقد اغترّ بظاهر كلماتهم أعاظم فنّ الاصول، ووقعوا فى حيص وبيص فى أقسام الماهيّة والفرق بين المقسمى والقسمى حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ التقسيم للحاظ الماهيّة لا لنفسها.

كلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهيّة وتفسيرها

واعترض سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما استظهره أعاظم فنّ الاصول من كلمات أهل المعقول بقوله:

هذا، لكن حسن ظنّى بأهل الفنّ فى هذه المباحث، يمنعنى أن أقول: إنّ ظاهر هذه الكلمات مرادة لهم، وإنّهم اقترحوا هذا التقسيم وما شابهه فى مباحث الجنس والفصل من غير نظر إلى عالم الخارج ونظام الكون، وكان غرضهم هو التلاعب بالمفاهيم والاعتبارات الذهنيّة من دون أن يكون لهذه الأقسام محكيّات فى الخارج، أضف إلى ذلك أنّ ملاك صحّة الحمل وعدم صحّتها[۵۴۸] عندهم هو كون الشىء المحمول لا ـ بشرط وبشرط لا، ولو كان هذا الملاك أمراً اعتباريّاً لزم كون اعتبار شىء لا بشرط مؤثّراً فى الواقع، ويجعل الشىء أمراً قابلًا للاتّحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة اخرى بشرط لا،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳۳

انقلاب الواقع عمّا هو عليه. والحاصل: أنّه يلزم من اعتبار شخص واحد شيئاً واحداً على نحوين اختلاف نفس الواقع، كما يلزم من

اعتبار أشخاص مختلفة صيرورة الواقع مختلفاً بحسب اختلاف اعتبارهم، فتكون ماهيّةٌ واحدةٌ متّحدةً مع شيء ولا متّحدة معه بعينه.

هذا مع أنّ الغرض من هذه التقسيمات وكذا الحمل هو حكاية الواقع ونفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهيم واختراع امور ذهنيّة، ومن ذلك يظهر ضعف ما ربما يقال من أنّ المقسم ليس هو نفس الماهيّة، بل لحاظ الماهيّة أو الماهيّة الملحوظة، وليت شعرى أىّ فائدة فى تقسيم لحاظ اللاحظ، ثمّ أىّ ربط بين تقسيمه وصيرورة الماهيّة باعتباره قابلة للحمل وعدمها.

والذى يقتضيه النظر الدقيق- ولعلّه مراد القوم- هو أنّ للماهيّة بحسب واقعها حالات ثلاثة، لا تتخلّف عن واقعها ولا يرجع قسم منها إلى قسم آخر وإن لوحظ على خلاف واقعه ألف مرّات[٥٤٩]، حتّى أنّ الاختلاف الواقع بين المادّة والجنس والنوع واقعى لا اعتبارى.

أمّا انقسام الماهيّة بحسب نفس الأمر إلى أقسام ثلاثة فلأنّها إذا قيست إلى أىّ شىء فإمّا أن يكون ذلك الشىء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها- كالتحيّز بالنسبة إلى الجسميّة والزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة- وهذه هى الماهيّة بشرط شىء، وإمّا أن يكون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها- كالتجرّد عن المكان والزمان بالنسبة إلى الجسم والفرديّة إلى الأربعة- وهذه هى الماهيّة بشرط لا، وإمّا أن يكون ممكن الالتحاق- كالوجود بالنسبة إلى الماهيّة والبياض إلى الجسم الخارجى- فهذه

هى الماهيّة اللابشرط، فالماهيّة بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، لا تتخلّف عمّا هى عليه بورود الاعتبار على خلافه، وبهذا يخرج الأقسام عن التداخل، إذ لكلّ واحد حدّ معيّن لا ينقلب عنه إلى الآخر، ويتّضح الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى، لأنّ المقسم نفس ذات الماهيّة، وهى موجودة فى جميع الأقسام، واللابشرط القسمى مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر ومضادّ لهما.

والحاصل: أنّ مناط صحّة التقسيم هو الواقع لا اعتبار المعتبر، فالماهيّة إن امتنع تخلّفها عن مقارنها فى واحد من مراتب الواقع، فهى بالنسبة إليه بشرط شىء، وإن امتنع لها الاتّصاف به، فهى بالنسبة إليه بشرط لا، وإن كان لها قابليّة الاتّصاف واستعداده من غير لزوم ولا امتناع فهى بالنسبة إليه لا بشرط، كالأمثلة المتقدّمة، وما ذكرنا وإن لم أر التصريح به، بل مخالف لظواهر كلماتهم، إلّاأنّه تقسيم صحيح دائر فى العلوم، لا يرد عليه ما أوردناه على ظواهر أقوالهم[٥٥٠]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

تكميل

ما أفاده الإمام قدس سره دقيق متين، فإنّ الحكماء بصدد بيان الامور الواقعيّة، لا الامور الاعتباريّة والتخيّليّة.

نعم، قد يرتبط تقسيم الماهيّة بالاعتباريّات، كمسألة الوضع، فإنّ الواضع حينما أراد وضع لفظ «الإنسان» مثلًا تصوّر «الحيوان الناطق» بنحو الماهيّة اللابشرط، أى غير مقيّدة بوجود شىء آخر- كالحرّيّة والرقّيّة ونحوهما- ولا

بعدمه، ووضع لفظ «الإنسان» له، وأمّا إذا أراد وضع لفظة «الرقبة» لاحظ «الحيوان الناطق» بشرط كونه عبداً ورقّاً، ووضعها له، فما وضع له لفظ «الإنسان» هو الماهيّة اللابشرط، وما وضعت له لفظة «الرقبة» هو الماهيّة بشرط شىء، مع أنّ الوضع أمر اعتبارى، لكونه تابعاً للتصوّر واللحاظ من دون أن يكون بين اللفظ والمعنى علقة ذاتيّة[٥٥١].

فما أفاده الإمام رحمه الله من أنّ تقسيم الماهيّة إلى أقسامها الثلاثة تقسيم واقعى، ولا دخل للحاظ والاعتبار فيه، كان كلاماً دقيقاً متيناً فى جوّ الفلسفة، لا فى مبحث «اسم الجنس» من الاصول، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فيما وضع له اسم الجنس، وقد عرفت أنّ الوضع أمر اعتبارى جعلى، ولا يمكن أن يتحقّق بدون اللحاظ.

والحاصل: أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبيعة والماهيّة، واستعمل فيها فى جميع القضايا، سواء كان الحمل فيها أوّليّاً ذاتيّاً، نحو «الحيوان الناطق إنسان» أو شائعاً صناعيّاً، نحو «زيد إنسان».

هذا تمام الكلام فى اسم الجنس.

ومنها: علم الجنس.
والمشهور بین أهل العربیّهٔ أنّه موضوع للطبیعهٔ لا ـ بما هی هی، بل بما هی متعیّنهٔ[۵۵۲]، ولذا یعامل معه معاملهٔ المعرفهٔ بدون أداهٔ التعریف.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۳۶

کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله فیما وضع له علم الجنس

وتخیّل المحقّق الخراسانی رحمه الله أنّ المراد بالتعیّن المأخوذ فیما وضع له علم الجنس هو التعیّن الذهنی، ولذا استشکل علیه بأنّه یستلزم أن لا یصحّ حمله علی الأفراد[۵۵۳] بلا ـ تصرّف وتأویل، لأنّ مناط الحمل علیها هو الاتّحاد بحسب الوجود خارجاً، ولا یمکن أن یتّحد معها مالا وجود له إلّاذهناً.
فلو کان علم الجنس موضوعاً للماهیّهٔ الملحوظهٔ فی الذهن لم ینطبق علی أفراده إلّابعد تجریده من قید اللحاظ، مع صحّهٔ حمله علیها بدون التجرید والتجوّز کما لا یخفی، ضرورهٔ أنّ التصرّف فی المحمول بإرادهٔ نفس المعنی بدون قیده تعسّف لا یکاد یکون بناء القضایا المتعارفهٔ علیه. هذا أوّلًا.
وثانیاً: أنّ وضعه لخصوص معنی یحتاج إلی تجریده عن خصوصیّته عند الاستعمال لا یکاد یصدر عن جاهل، فضلًا عن الواضع الحکیم.
فلابدّ من القول بعدم الفرق بینه وبین اسم الجنس فی کونه موضوعاً لصرف المعنی من دون أن یکون اللحاظ والتعیّن الذهنی دخیلًا فیه أصلًا، والتعریف فی علم الجنس لفظی، کما هو الحال فی التأنیث اللفظی[۵۵۴].
هذا حاصل ما أفاده صاحب الکفایهٔ رحمه الله.

کلام المحقّق الحائری رحمه الله نقداً علیه

وناقش فیه العلّامهٔ الحائری رحمه الله بقوله:
وفیما أفاده نظر، لإمکان دخل الوجود الذهنی علی نحو المرآتیّهٔ فی نظر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۳۷

اللاحظ، کما أنّه ینتزع الکلّیّهٔ عن المفاهیم الموجودهٔ فی الذهن، لکن لا علی نحو یکون الوجود الذهنی ملحوظاً للمتصوّر بالمعنی الاسمی، إذ هی بهذه الملاحظهٔ مباینهٔ مع الخارج ولا ینطبق علی شیء، ولا معنی لکلّیّهٔ شیء لا ینطبق علی الخارج أصلًا.
إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ «اسامهٔ» موضوع للأسد، بشرط تعیّنه فی الذهن علی نحو الحکایهٔ عن الخارج، ویکون استعمال ذلک اللفظ فی معناه بملاحظهٔ القید المذکور، کاستعمال الألفاظ الدالّهٔ علی المعانی الحرفیّهٔ، فافهم وتدبّر[۵۵۵]، إنتهی کلامه رحمه الله.
وحاصله: أنّ اللحاظ لا یکون دخیلًا فیما وضع له علم الجنس إلّابنحو الآلیّهٔ، فلا یکون إلّامرآهً لنفس المعنی.

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المسألهٔ

وهذا من عجائب الکلمات التی لا ینبغی صدورها من مثله رحمه الله، سیّما أنّ تنزیل المقام منزلهٔ انتزاع الکلّیّهٔ عن المفاهیم الموجودهٔ فی الذهن واضح البطلان، فإنّ البحث فیما وضع له علم الجنس، ولا یمکن الوضع بدون تصوّر اللفظ والمعنی، فإذا أراد الواضع وضع کلمهٔ «اسامهٔ» ل «الحیوان المفترس الملحوظ» فاللحاظ المتعلّق بتلک اللفظهٔ وبهذا المعنی المقیّد بقید «الملحوظ» وإن کان آلیّاً، لکونه مقدّمهٔ للوضع من دون أن یکون دخیلًا فی اللفظ الموضوع ولا للمعنی الموضوع له، إلّاأنّ الملحوظیّهٔ لا یمکن أن تکون مرآهً، لدخلها

فی الموضوع له جزءاً أو قیداً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۴۳۸

وانقـدح بـذلک بطلان قیاس المقام بانتزاع الکلّیّـۀ عن المفاهیم الموجودۀ فی الـذهن، فإنّ هناک لحاظاً واحداً آلیّاً، وأمّا هاهنا فلنا فی طرف المعنی لحاظان:

أحدهما آلی مقدّمۀ للوضع، والآخر استقلالی تعلّق به هذا اللحاظ الآلی، وهو الملحوظیّۀ التی لها دخل فی الموضوع له جزءً أو قیداً.

الحقّ فی المسألۀ

والحقّ فی المقام ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، من أنّ المعرفۀ والنکرۀ أمران واقعیّان، ف «علم الجنس» وضع للماهیّـۀ المتعیّنـۀ بـالتعیّن الواقعی، ولیس التعریف فیه لفظیّاً، کما التزم به المحقّق الخراسانی رحمه الله، ولا لحاظیّاً ذهنیّاً، کما استظهره من کلام أهل العربیّۀ.

فإلیک نصّ ما أفاده رحمه الله فی تقریراته بقوله:

ویمکن أن یقال: إنّ الماهیّـۀ فی حـدّ ذاتها لا معرفـۀ ولا نکرۀ، لا متمیّزۀ ولا غیر متمیّزۀ، بل تعدّ هذه من عوارضـها، کالوجود والعدم، لأنّ التعریف فی مقابـل التنکیر عبـارۀ عن التعیّن الواقعی المنـاسب لوعـائه، والتنکیر عبـارۀ عن اللاـتعیّن کـذلک، علی أنّ واحـداً من التعریف والتنکیر لو کـان عین الطبیعـۀ أو جزئهـا یمتنع عروض الآـخر علیهـا، فحینئـذٍ لابـأس بأن یقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهیّۀ التی لیست معرفۀ ولا نکرۀ، وعلم الجنس موضوع للماهیّۀ المتعیّنۀ بالتعیّن العارض لها متأخّراً عن ذاتها.

وبالجملـۀ: اسم الجنس موضوع لنفس الماهیّـۀ، وعلم الجنس موضوع للطبیعـۀ بما هی متمیّزۀ من عنـد نفسـها بین المفاهیم، ولیس هذا التمیّز والتعیّن متقوّماً باللحاظ، بل بعض المعانی بحسب الواقع معروف معیّن، وبعضها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۳، ص: ۴۳۹

منکـور غیر معیّن، ولیس المراد من التعیّن هو التشـخّص الـذی یسـاوق الوجود حـتّی یصـیر کالأعلاـم الشخصـیّۀ، بـل المراد منه التعیّن المقابل للنکارۀ، فنفس طبیعۀ الرجل لا تکون نکرۀ ولا معرفۀ، فکما أنّ النکارۀ واللاتعیّن تعرضها، کذلک التعریف والتعیّن، فالتعریف المقابل للتنکیر غیر التشـخّص، فظهر أنّ الماهیّـۀ بذاتها لا معروف ولا منکور، وبما أنّها معنی معیّن بین سائر المعانی وطبیعۀ معلومۀ فی مقابل غیر المعیّن، معرفـۀ، ف «اسامـۀ» موضوعۀ لهذه المرتبۀ، واسم الجنس لمرتبۀ ذاتها[۵۵۶]، إنتهی موضع الحاجـۀ من کلامه رحمه الله.

والحاصـل: أنّ «علم الجنس» وضـع للماهیّۀ المقیسـۀ إلی سـائر المفـاهیم، المتمیّزۀ عنهـا بـالتمیّز الـواقعی، و «اسم الجنس» وضع لنفس الماهیّـۀ، من دون قیاسـها إلی غیرها، حتّی کأنّه لیس فی العالم ماهیّـۀ اخری سواها لتقاس إلیها وتتمیّز عنها، فعلم الجنس معرفـۀ واقعاً، واسم الجنس لیس معرفـۀ ولاـ نکرۀ، فإذا دخل علیه «اللام» یصـیر معرفـۀ، ویـدلّ علی ما یـدلّ علیه علم الجنس، وإذا دخل علیه تنوین التنکیر یصیر نکرۀ.

إن قلت: فما الفرق بین علم الجنس واسم الجنس المعرّف باللام؟

قلت: الفرق بینهما هو وحـدۀ الـدالّ والمدلول فی الأوّل وتعدّدهما فی الثانی، فإنّ علم الجنس نحو «اسامۀ» لفظ واحد دالّ علی الماهیّۀ المتعیّنـۀ، واسـم الجنس المحلّی باللاـم نحو «الأسـد» یـدلّ بأصـل اللفـظ علی نفس الماهیّـۀ وباللاـم علی تعیّنهـا وتمیّزهـا عـن سـائر الماهیّات.[۵۵۷]

ومنها: المفرد المحلّی باللام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۴۰

کلام صاحب الکفایهٔ فیه

إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وقع هاهنا أیضاً فی الخطأ المتقدّم منه فی علم الجنس، فإنّه قال:

المشهور أنّ المفرد المعرّف باللام علی أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه علی نحو الاشتراک بینها لفظاً أو معنًی، والظاهر أنّ الخصوصیّهٔ فی کلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال المدخول لیلزم فیه المجاز أو الاشتراک، فکان المدخول علی کلّ حال مستعملًا فیما یستعمل فیه الغیر المدخول، والمعروف[۵۵۸] أنّ اللام تکون موضوعهٔ للتعریف ومفیدهٔ للتعیین فی غیر العهد الذهنی[۵۵۹].

وأنت خبیر بأنّه لا تعیّن فی تعریف الجنس إلّاالإشارهٔ إلی المعنی المتمیّز بنفسه من بین المعانی ذهناً، ولازمه أن لا یصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف علی الأفراد[۵۶۰]، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع مالا موطن له إلّاالذهن إلّابالتجرید، ومعه لا فائدهٔ فی التقیید[۵۶۱]، مع أنّ التأویل والتصرّف فی القضایا المتداولهٔ فی العرف غیر خالٍ عن التعسّف، هذا مضافاً إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۴۱

أنّ الوضع لما لا حاجهٔ إلیه، بل لابدّ من التجرید عنه وإلغائه فی الاستعمالات المتعارفهٔ المشتملهٔ علی حمل المعرّف باللام أو الحمل علیه کان لغواً کما أشرنا إلیه، فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تکون للتزیین، کما فی «الحسن» و «الحسین» واستفادهٔ الخصوصیّات إنّما تکون بالقرائن التی لابدّ منها لتعیّنها علی کلّ حال ولو قیل بإفادهٔ اللام للإشارهٔ إلی المعنی[۵۶۲]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه رحمه الله.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألهٔ

وفیه: ما تقدّم من أنّ اسم الجنس المحلّی باللام وعلم الجنس کلاهما وضعا للماهیّهٔ المتمیّزهٔ عن سائر الماهیّات واقعاً، وإن تحقّق المفرد المعرّف بلام الجنس فی جمیع المفاهیم الکلّیّهٔ، بخلاف علم الجنس، فإنّه یختصّ ببعضها، کما قال ابن مالک: «ووضعوا لبعض الأجناس علم».

وبالجملهٔ: یدلّ المفرد المحلّی بلام الجنس علی الماهیّهٔ المتعیّنهٔ بالتعیّن الواقعی، لا الذهنی.

ویشهد علیه أنّهم[۵۶۳] استثنوا من اللام الموضوعهٔ للتعریف خصوص ما کان للعهد الذهنی[۵۶۴]، لأنّ لام الجنس لو کان للإشارهٔ إلی المعنی المتمیّز من بین المعانی ذهناً- کما استظهره المحقّق الخراسانی رحمه الله من کلامهم- لم یفرّقوا بینهما، بل کانوا یلتزمون إمّا بعدم وضع لام الجنس أیضاً للتعریف، وإمّا بدلالهٔ لام العهد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۳، ص: ۴۴۲

الذهنی أیضاً علیه، فالتفرقهٔ بینهما فی ذلک أقوی شاهد علی أنّهم أرادوا من التعریف، التعیّن الواقعی، لا الإشارهٔ الذهنیّهٔ.

دلالهٔ الجمع المحلّی باللام علی العموم

لا إشکال فی دلالهٔ الجمع المحلّی باللام علی الاستیعاب والاستغراق، إنّما الإشکال فی منشأ هذه الدلالهٔ، ویحتمل فیه ثلاثهٔ وجوه:

أ- أن یکون نفس هذا العنوان- أعنی «الجمع المحلّی باللام»- موضوعاً للعموم.

ب- أن یکون «اللام»- فی صورهٔ دخولها علی الجمع- موضوعهٔ له مباشرةً، بلا توسیط الدلالهٔ علی التعیین، فلا یکون بسببها تعریف إلّا لفظاً.

ج- أن تـدلّ «اللام» أیضاً علی العموم، لکن بواسطة دلالتها علی التعیین، بأن تکون موضوعة للتعریف، لکن تعریف مدخولها إذا کان جمعاً یقتضی الاستغراق، إذ لا تعیّن إلّاللمرتبة المستغرقة لجمیع الأفراد.

وهذا الوجه الأخیر ظاهر کلام المشهور من الادباء.

إشکال صاحب الکفایة رحمه الله علی أهل العربیّة وجوابه

ونـاقش فی کلامهم المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ التعیّن لا یختصّ بالمرتبة المستغرقة، لأنّ أقلّ مراتب الجمع أیضاً کـذلک، لأنّه متعیّن فی الثلاثة، ولا یقبل الزیادة أو النقیصة[۵۶۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۳

لکن یمکن أن یجاب عنه بـأنّ أقلّ مراتب الجمع وإن کان من حیث العـدد مشـخصّاً، إلّاأنّه مبهم مردّد بین احتمالات کثیرة من حیث انطباق هذا العدد المشخّص علی الأفراد، بخلاف أکثر المراتب، فإنّه متعیّن واقعاً لجمیع الأفراد بلا إبهام أصلًا.

ولو کان أقلّ مراتب الجمع متعیّناً بتعیّن تعریفی لکان کلمـة «رجل» فی «جئنی برجل» أیضاً معرفـة، لتقیّده بقید الوحدة- کما اعترف به صاحب الکفایة[۵۶۶]- فکما أنّه نکرة بلا إشـکال مع کونه مشـخّصاً من حیث العـدد کان أقلّ الجمع أیضاً کـذلک، فلا طریق لـدلالة اللام علی التعیین فیما إذا کان مدخولها جمعاً، إلّابأن تدلّ علی المرتبة المستغرقة لجمیع الأفراد.

والحاصل: أنّ جمیع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فی منشأ دلالة الجمع المحلّی باللام علی العموم صحیحة.

لکنّ الأنسب إلی الـذهن من التعبیرات المتداولـة فی کلمـات الاـصولیّین هو الاحتمـال الأـوّل، فـإنّ العنوان المـذکور فی کلماتهم أنّ «الجمع المحلّی باللام وضع للعموم»[۵۶۷].

لکنّه لا ینافی کون اللام الداخلة علیه للتعریف، وإن لم یستند العموم إلیها، بل إلی نفس الجمع المحلّی باللام.

ومنها: النکرة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۴

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فیها

مثّل المحقّق الخراسانی رحمه الله للنکرة بمثالین: أ- «وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَی الْمَدِینَةِ»[۵۶۸].

ب- «جئنی برجـل» ثمّ قـال: لاـ إشـکال فی أنّ المفهوم منهـا فی الأوّل- ولو بنحو تعـدّد الـدالّ والمـدلول- هو الفرد المعیّن[۵۶۹] فی الواقع، المجهول عنـد المخاطب، المحتمل‌الانطباق علی غیر واحـد من أفراد الرجـل، وأمّـا الثـانی فهو مبهم مطلقـاً، لعـدم تعیّنه لا فی الواقع، ولاـ عنـد المخاطب، فـإنّه یـدلّ علی الطبیعـة المـأخوذة مع قیـد الوحـدة، فیکون کلّیّاً ینطبق علی کـثیرین، لاـ فرداً مردّداً بین الأفراد[۵۷۰].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، وظاهره أنّه التزم بوضعین للنکرة.

نقد مقالة صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ تعدّد الوضع فیها بعید عن الأذهان.

وثانیاً: أنّ بعضهم أشکل علیه بأنّ التعیّن فی القسم الأوّل یستند إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۵

الإخبار[۵۷۱] والحکایـة عن الماضـی، لاـ إلی النکرة، إذ لا فرق بین «جائنی رجل» و «جئنی برجل» فی مفهوم کلمـة «رجل» فإنّه یـدلّ

علی الطبیعة المقیّدة بالوحدة فی کلیهما[۵۷۲].

بـل یمکن أن ینـاقش فی کلاـم صـاحب الکفایـة بکلاـم أدقّ، وهو أنّ المخبر عنه وإن کان متعیّناً بحسب الواقع فی الأوّل، إلّاأنّه مبهم بحسب الحکایة والإخبار.

توضـیح ذلـک: أنّ المتکلّم إذا قـال: «جائنی رجل» فلا ریب فی أنّ المخبر عنه متعیّن واقعاً بجمیع تشـخّصاته، والمتکلّم عالم بأنّه «زید بن عمرو» مثلًا، لکنّه لا یریـد رفع السـتار وکشف القناع عن جمیع خصوصـیّاته، وإلّا لقال: «جائنی زید ابن عمرو» بل یرید الحکایة عن بعض ما وقع.

وبالجملـة: إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وهذا البعض الذی استشـکل علیه تخیّلا أنّ قوله: «جائنی رجل» کاشف عن الواقع المتعیّن، إلّاأنّهما اختلفا فی أنّ الکشف هل هو مستند إلی مفهوم کلمة «رجل» أو إلی إسناد المجیء الإخباری إلیه، غافلین عن أنّه لا یمکن أن یکون حاکیاً إلّاعن صرف مجیء رجل واحد مبهم.

والحاصل: أنّه لا فرق بین «جائنی رجل» و «جئنی برجل» فی مفهوم النکرة، فإنّها فی کلیهما تـدلّ علی الماهیّة المقیّدة بالوحدة، فتکون کلّیّاً ینطبق علی کثیرین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۶

القول فیما یصحّ إطلاق المطلق علیه

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله بعد الفراغ عن البحث فیما وضع له اسم الجنس وعلمه والمحلّی باللام والنکرة قال:

إذا عرفت ذلک فالظاهر صـحّة إطلاق المطلق عندهم حقیقةً علی اسم الجنس والنکرة بالمعنی الثانی[۵۷۳]، کما یصحّ لغة، وغیر بعید أن یکون جریهم فی هذا الإطلاق علی وفق اللغة، من دون أن یکون لهم فیه اصطلاح علی خلافها کما لا یخفی[۵۷۴].

نعم، لو صـحّ ما نسب إلی المشـهور من کون المطلق عنـدهم موضوعاً لما قیّـد بالإرسال والشـمول البدلی[۵۷۵]، لما کان ما اریـد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق، إلّاأنّ الکلام فی صدق النسبة.

ولا یخفی أنّ المطلق بهـذا المعنی لطروّ التقییـد غیر قابل، فإنّ ماله من الخصوصـیّة[۵۷۶] ینافیه ویعانـده، وهذا بخلافه بالمعنیین[۵۷۷]، فإنّ کلّاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلًا کما لا یخفی، وعلیه لا یستلزم التقیید تجوّزاً فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۷

المطلق، لإمکان إرادة معنی لفظه منه وإرادة قیده من قرینة حال أو مقال، وإنّما اسـتلزمه لو کان بذلک المعنی[۵۷۸]، نعم، لو ارید من لفظه المعنی المقیّد کان مجازاً مطلقاً، کان التقیید بمتّصل أو منفصل[۵۷۹]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وحاصـله: أنّ المطلق إذا کان عنـد الاصولیّین بمعنی «الماهیّة العاریـة عن القید» کان موافقاً لمعناه لغةً، وکان إطلاقه علی اسم الجنس والنکرة الواقعة عقیب الأوامر والنواهی ونحوهما صـحیحاً حقیقةً، وکان تقییده من دون تجوّز ممکناً، بأن یراد معنی لفظه منه وقیده من قرینة اخری، بنحو تعدّد الدالّ والمدلول.

وأمّا لو کان عندهم بمعنی «الماهیّة المقیّدة بالإرسال والشمول البدلی»- کما نسب إلیهم- کان لهم فیه اصطلاح علی خلاف اللغة.

لکنّ الکلام فی صـدق هـذه النسـبة، ویبعّدها أوّلًا: أنّ هذا المعنی المنسوب إلیهم للمطلق یسـتلزم عدم صدقه عندهم علی اسم الجنس والنکرة إلّاتجوّزاً، بتجریـده من قیـد الإرسال والعموم البـدلی، وهو خلاف ظاهر کلماتهم، وثانیاً: أنّ المطلق بهذا المعنی غیر قابل لطروّ التقیید من غیر تجوّز وتجرید.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة

وفی صدر كلامه نظر، لأنّ القول بخروج القسم الأوّل من النكرة- وهی الواقعة فی مقام الإخبار والحكاية عمّا وقع[٥٨٠]، نحو «جائنی رجل»- عن تحت المطلق مبنیّ علی تعدّد الوضع فيها، وقد عرفت المناقشة فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٤٤٨

سلّمنا أنّ مفهوم النكرة فی مثل «جائنی رجل» هو الفرد المعيّن فی الواقع، المجهول عند المخاطب، وفی مثل «جئنی برجل» هی الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون الأوّل جزئيّاً، والثانی كلّيّاً، لكنّك قد عرفت[٥٨١] عدم انحصار الإطلاق والتقييد بالكلّيّات، فإنّهما يجريان فی المفاهيم الجزئيّة أيضاً، بل جلّ القيود ترجع إليها، ألا ترى أنّك إذا قلت: «ضربت زيداً يوم الجمعة قبل الزوال عند الأمير» ترجع جميع هذه القيود الثلاثة إلی وقوع الضرب الخارجی علی زيد، وهو أمر جزئی؟

نعم، ما أفاده فی ذيل كلامه- من أنّ المطلق يدلّ لغةً واصطلاحاً علی نفس الماهيّة، لا علی الماهيّة المقيّدة بالإرسال والشمول البدلی- كلام متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٤٤٩

فی مقدّمات الحكمة

الفصل الثالث فی مقدّمات الحكمة

اشارة

لابدّ هاهنا من توضيح ما سمّی بمقدّمات الحكمة والبحث حول دخلها فی ثبوت الإطلاق وبيان نتيجتها علی فرض تماميّتها.

كلام صاحب الكفاية فی ما يستفاد منها

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی أنّ نتيجة مقدّمات الحكمة هی الإرسال والشمول، حيث قال: وقد ظهر لك أنّه لا دلالة لمثل «رجل» إلّاعلی الماهيّة المبهمة وضعاً، وأنّ الشياع والسريان- كسائر الطوارئ- يكون خارجاً عمّا وضع له، فلابدّ فی الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة[٥٨٢]، إنتهی موضع الحاجة من كلامه.

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفيه: ما تقدّم[٥٨٣] فی مبحث العامّ والخاصّ من أنّ مقدّمات الحكمة إذا تمّت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٤٥٠

فغاية ما تقتضيه أنّ تمام ما تعلّق به حكم المولی هو طبيعة الموضوع، فإذا قال: «أحلّ اللَّه البيع» أو «أعتق رقبةً» وتمّت مقدّمات الحكمة[٥٨٤] التی يتوقّف الإطلاق عليها كان معنی الإطلاق فيهما أنّ تمام الموضوع فی حكم المولی هو «البيع» و «الرقبة» وأمّا قولنا فی الأوّل: «سواء تحقّق بالصيغة أو بالمعاطاة» مثلًا، وفی الثانی: «سواء كانت مؤمنة أم كافرة» فليس دخيلًا فی معنی الإطلاق، بل نضطرّ إلی أمثال هذه التعابير فی مقام توضيح الإطلاق.

وهذا هو الفارق بينه وبين العموم، فإنّ العامّ يدلّ علی العموم ويحكی عن الأفراد والكثرات بالوضع، وأمّا المطلق فيدلّ بلفظه علی صرف الماهيّة وبمعونة مقدّمات الحكمة علی أنّ تمام الموضوع لحكم المولی هو نفس هذه الماهيّة لا غير، وأمّا الشمول والسريان فی الأفراد فلا يقتضيه لا بلفظه ولا بمعونة قرينة الحكمة، وكون مآل الإطلاق هو الاستغراق تارةً، نحو «أحلّ اللَّه البيع» والبدليّة اخری، نحو «أعتق رقبةً» كالعموم، لا يقتضی اتّحاد واقعيّتهما وتغايرهما بصرف دلالة العامّ علی تلك الواقعيّة بالوضع، والمطلق بمعونة الحكمة.

ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله خلط بین مسألـة الدلالـة ومسألة الاتّحاد فی الخارج، حیث إنّ الطبیعة التی یدلّ علیها المطلق متّحدة مع مصادیقها، فتخیّل أنّه یدلّ علی المصادیق، لکنّه غفل عن أنّ عالم الدلالة غیر عالم الاتّحاد فی الخارج.

وکیف کان، فقد أنکر بعضهم توقّف الإطلاق علی ما یسمّی بمقدّمات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۱

الحکمة من کون المولی فی مقام البیان، وعدم قیام قرینة علی التقیید، وعدم تحقّق القدر المتیقّن فی مقام التخاطب.

وأثبته المشـهور، لکنّهم اختلفوا أوّلًا: فی توقّف الحکمـة علی واحـد من الامـور الثلاثـة، أو علی اثنین، أو علی جمیعهـا، وثانیاً: فی أنّ المراد منها ما هو؟

فلابدّ من توضیح کلّ واحدة من هذه المقدّمات أوّلًا، وملاحظة أنّها هل تکون دخیلةً فی تحقّق الإطلاق أم لا ثانیاً؟ فنقول:

المقدّمة الاولی: کون المتکلّم فی مقام البیان

فلو صدر کلامه بنحو الإهمال أو الإجمال[۵۸۵] فلا إطلاق.

ولا یخفی أنّه اریـد من لفظ «المراد» هاهنا المراد الاسـتعمالی، لا الجـدّی، وإلّا فلا یعقل ما ذهبوا إلیه من أنّ المطلق یحمل علی المقیّد فی مثل ما إذا قال المولی فی دلیل: «أعتق رقبة» وفی دلیل آخر: «لا تعتق رقبة کافرة».

لأنّ الإطلاق لو کان متوقّفاً علی کون المتکلّم فی مقام بیان تمام مراده الجـدّی لم یکن هاهنا مطلق لکی یحمل علی المقیّـد، لکشـف الـدلیل الثانی عن تعلّق إرادته الجدّیّـة فی الـدلیل الأوّل بوجوب عتق خصوص الرقبـة المؤمنة، مع أنّه لم یشـتمل علی قید الإیمان، فلم یکن فی مقام بیان تمام مراده الجدّی.

علی أنّه یستلزم عدم جواز التمسّک بأصالة الإطلاق عند الشکّ فی التقیید الثانی، لکشف التقیید الأوّل عن عدم کون المولی فی مقام بیان المراد الجدّی، ولو لم یکن فی هذا المقام لانتفی الإطلاق فرضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۲

فلا شبهة فی أنّهم أرادوا بهذه المقدّمة کون المتکلّم فی مقام بیان تمام مراده الاستعمالی الذی لا ینافیه التقیید[۵۸۶].

وبعبـارة اخری: لابـدّ فی تحقّق الإطلاـق من کون المتکلّم فی مقـام جعـل قانون یرجع إلیه عنـد الشکّ فی أصل التقییـد أو فی التقیید الزائد، نظیر ما تقدّم فی العامّ والخاصّ.

إذا تبیّن المراد من المقدّمة الاولی فلابدّ من ملاحظة أنّ الإطلاق هل یتوقّف علی إحرازها أم لا؟

کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی ذلک

قال العلّامة المؤسّس الحائری رحمه الله:

ویمکن أن یقال بعـدم الحاجـة إلی إحراز کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد فی الحمل علی الإطلاق عنـد عـدم القرینـة، بیانه أنّ المهملـة مردّدة بین المطلق والمقیّـد ولا ثالث، ولا إشـکال أنّه لو کان المراد المقیّـد یکون الإرادة متعلّقة به بالأصالة، وإنّما ینسب إلی الطبیعة بالتبع، لمکان الاتّحاد، فنقول: لو قال القائل:

«جئنی بالرجـل» أو «برجـل» یکون ظـاهراً فی أنّ الإـرادة أوّلًا وبالـذات متعلّقـة بالطبیعـة، لا أنّ المراد هو المقیّـد ثمّ أضاف إرادته إلی الطبیعة لمکان الاتّحاد، وبعد تسـلیم هذا الظهور تسری الإرادة إلی تمام الأفراد[۵۸۷]، وهذا معنی الإطلاق[۵۸۸]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۳

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ إنکار هذه المقدّمة یستلزم حمل کلام المولی علی الإطلاق حتّی فیما إذا کان فی مقام الإجمال أو الإهمال، وهل یمکن الالتزام بجریان أصالة الإطلاق فی «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۵۸۹] و «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۵۹۰] لنفی دخل ما شکّ فی دخله جزءاً أو شرطاً فی الصلاة أو الصوم حتّی فیما إذا کان الشارع فی مقام الإجمال أو الإهمال؟!

وثانیاً: أنّه لو لم یحرز کون المتکلّم فی مقام البیان فلا وجه لما ادّعاه من ظهور مثل قوله: «جئنی برجل» فی تعلّق الإرادة أوّلًا وبالذات بالطبیعة، لعدم إمکان استناد هذا الظهور إلی اللفظ المطلق، لأنّه وإن وضع لنفس الطبیعة والماهیّة، إلّاأنّه لا یکاد یدلّ علی کونها مرادة للمتکلّم[۵۹۱]، لأنّ الإرادة من الصفات النفسانیّة التی لا ترتبط بالدلالات اللفظیّة، فلابدّ لإثبات هذا الظهور من التمسّک بذیل قرینة الحکمة، فإنّ المولی إذا قال: «أعتق رقبة» وکان فی مقام بیان تمام مراده حکم العقل بأنّه أراد وجوب عتق مطلق الرقبة[۵۹۲].

المقدّمة الثانیة: انتفاء القرینة علی التقیید

ویحتمل أن یکون المراد انتفاء خصوص القرینة المتّصلة، وأمّا وجود القرینة المنفصلة فلا ینافی الإطلاق، ویحتمل أن یکون المراد انتفاء مطلق القرینة، فلابدّ من التکلّم فی کلتیهما، فنقول: لا ینبغی القول بتوقّف الحکمة علی انتفاء القرینة علی التقیید أصلًا.

أمّا المتّصلة فلخروجها عن محلّ البحث، فإنّ النزاع إنّما هو فیما إذا کان مراد المولی مشکوکاً مردّداً بین المطلق والمقیّد، وأمّا إذا تعیّن الإطلاق، کما إذا قال:

«أعتق رقبة» ثمّ صرّح بأنّه أراد مطلق الرقبة، أو التقیید، کما إذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» فلا بحث حینئذٍ عن جریان وعدم جریان مقدّمات الحکمة أصلًا.

وأمّا المنفصلة فلأنّ انتفائها لو کان من مقدّمات الحکمة لما کان لقولهم:

«یحمل المطلق علی المقیّد» معنی صحیح، إذ لا مطلق فی صورة وجود المقیّد لکی یحمل علیه.

المقدّمة الثالثة: انتفاء القدر المتیقّن فی مقام التخاطب

لا إشکال فی أنّ وجود القدر المتیقّن فی غیر مقام التخاطب[۵۹۳] لا ینافی الإطلاق، إنّما الکلام فیما إذا تحقّق القدر المتیقّن فی هذا المقام، کما إذا کان المولی وعبده یتذاکران حول الرقبة المؤمنة، فقال المولی: «أعتق رقبة» فوقع النزاع فی أنّه هل یجوز للمولی أن یرید به خصوص الرقبة المؤمنة، اتّکالًا علی المحادثات المتقدّمة، ولا یلزم منه الإخلال بالغرض لو کان بصدد البیان کما هو

الفرض؟ أم لا یجوز له ذلک، لاستلزامه الإخلال به.

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأوّل[۵۹۴].

والحقّ هو الثانی، فلا یضرّ وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب بالحمل علی الإطلاق، سواء قلنا بأنّ نتیجة مقدّمات الحکمة هی أنّ تمام المتعلّق للحکم نفس الطبیعة- کما هو المختار- أو قلنا بأنّ نتیجتها هی الشیوع والسریان.

أمّا علی المختار، فلعدم تصوّر معنی صحیح للقدر المتیقّن هاهنا، لتباین المطلق مع المقیّد، فإنّ ماهیّة «الرقبة» مباینة لماهیّة «الرقبة المؤمنة» فإذا قال المولی: «أعتق رقبة» وشککنا فی أنّ الأمر هل تعلّق بمطلق «الرقبة» أو بخصوص «الرقبة المؤمنة» فلیس دوران الأمر بینهما کدوران الأمر بین الأقلّ والأکثر لکی ینحلّ العلم الإجمالی إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد علیه.

نعم، یمکن تصوّر القدر المتیقّن فی مقام الامتثال، فإنّ المولی إذا قال: «أعتق رقبة» وأعتق العبد رقبة مؤمنة کان ممتثلًا قطعاً، وأمّا إذا أعتق کافرة فکان شاکّاً فی الامتثال، لکنّ النزاع فی مقام تعلّق التکلیف لا فی مقام الامتثال[۵۹۵].

والحاصل: أنّ القدر المتیقّن وإن کان یتصوّر فی مقام اشتغال الذمّة کدوران الأمر بین اشتغالها بالأقل أو بالأکثر، وکذا فی مقام الامتثال، إلّاأنّه لا یتصوّر فی مقام تعلّق التکلیف، لتعلّقه بالماهیّات، وهی متباینة.

وأمّا بناءً علی ما اختاره صاحب الکفایة- من أنّ نتیجة الحکمة هی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۶

الشیوع والسریان فی الأفراد- فلما ثبت من أنّ «المورد لا یکون مقیّداً» کما لایکون مخصّصاً.

توضیحه: أنّ الراوی إذا سأل الإمام علیه السلام عن «الخمر» فقال علیه السلام فی جوابه:

«المسکر حرام» فلا- إشکال فی وجوب التمسّک بإطلاق کلامه علیه السلام ولا یجوز القول بانحصار الحرمة فی خصوص «الخمر» باستناد کون السؤال عنها، مع أنّ القدر المتیقّن فی مقام التخاطب لو کان مضرّاً بالإطلاق لما وجب الحکم بحرمة مطلق المسکر، لأنّ ورود المطلق فی مورد السؤال عن المقیّد من أظهر مصادیق وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب.

والحاصل: أنّ لقرینة الحکمة مقدّمة واحدة، وهی کون المولی فی مقام بیان تمام مراده الاستعمالی، لا فی مقام الإجمال أو الإهمال، فإذا کان فی مقام البیان کان کلامه قانوناً قابلًا للرجوع إلیه عند الشکّ فی أصل التقیید أو فی التقیید الزائد، ولا یستلزم التقیید تجوّزاً فی المطلق، کما لا یستلزم التخصیص تجوّزاً فی العامّ، لأنّ التخصیص والتقیید یتصرّفان فی المراد الجدّی من العامّ والمطلق، لا فی المراد الاستعمالی منهما الذی به قوام التقنین.

بماذا یثبت کون المولی فی مقام البیان؟

لا بحث ولا إشکال فیما إذا احرز بقرینة شخصیّة کون المولی فی مقام البیان، وأمّا إذا شکّ فی ذلک لفقد قرینة کذلک فهل لنا أصل یرجع إلیه أم لا؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا یبعد أن یکون الأصل فیما إذا شکّ فی کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه، وذلک لما جرت علیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۷

سیرة أهل المحاورات من التمسّک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها إلی جهة خاصّة، ولذا[۵۹۶] تری أنّ المشهور لا یزالون یتمسّکون بها مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان وبعد کونه لأجل ذهابهم إلی أنّها موضوعة للشیاع والسریان وإن کان ربما نسب[۵۹۷] ذلک إلیهم، ولعلّ وجه النسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتمسّک بها بدون الإحراز، والغفلة عن وجهه[۵۹۸]، إنتهی کلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

ولا یخفی أنّ المطلقات الصادرة عن المعصومین علیهم السلام علی نحوین:

۱- ما صدر لأجل العمل به بالفعل، کما إذا ظاهر رجل زوجته، فسأل الإمام علیه السلام عن حکمه، فقال علیه السلام: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» فإنّ غرضه علیه السلام من صدور هذا الحکم أن یعمل السائل علی وفقه بالفعل[۵۹۹].

۲- ما صدر لأجل أن يكتب فى الجوامع والاصول ليكون أساس فقه الشيعة وملاكاً للعمل فى المستقبل، كالأحاديث الصادرة عنهم عليهم السلام لتلامذتهم الذين كانوا يكتبونها فى اصول اشتهرت بالاصول الأربعمائة.

وما ادّعاه المحقّق الخراسانى رحمه الله- من أنّ الأصل العقلائى فيما إذا شكّ فى كون المتكلّم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه- مقبول فى القسم الأوّل

من المطلقات[۶۰۰]، وأمّا القسم الثانى فنحن نشكّ فى استقرار بنائهم على ذلك فيه لو لم نقل بعدم الاستقرار.

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المسألة

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره على ما فى تقريرات بحثه المسمّاة ب «تهذيب الاصول»: لا شكّ أنّ الأصل فى الكلام كون المتكلّم فى مقام بيان كلّ ما له دخل فى حكمه بعد إحراز كونه فى مقام بيان الحكم، وعليه جرت سيرة العقلاء فى المحاجّات، نعم، لو شكّ أنّه فى مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل هنا لإحراز كونه فى مقام هذا الحكم، والحاصل: أنّ الأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم، هو أنّه بصدد بيان كلّ ما له دخالة فى موضوع حكمه فى مقابل الإجمال والإهمال، وأمّا كونه بصدد بيان هذا الحكم أو غيره، فلا أصل فيه، بل لابدّ أن يحرز وجداناً أو بدليل آخر، كشواهد الحال وكيفيّة الجواب والسؤال[۶۰۱]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الإمام رحمه الله فى المقام

وهو كلام عجيب لا ينبغى أن يصدر من مثله لو صحّ نسبته إليه، لأنّ كون المولى فى مقام بيان تمام مراده لا يقابله كونه فى مقام بيان حكم آخر غير ما هو مذكور فى كلامه، بل يقابله كونه فى مقام الإهمال أو الإجمال، وهو يريد فى هذين المقامين أيضاً إبلاغ الحكم المذكور إلى العبد ولو بنحو الإجمال أو

الإهمال، فإنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۶۰۲] يفيد الحكم بالحلّيّة الوضعيّة للبيع، سواء كان بصدد إبلاغ حلّيّة البيع إجمالًا فى مقابل الربا من دون أن يكون فى مقام بيان شرائطه وخصوصيّاته، أو كان بصدد بيان أنّ تمام الموضوع للحكم بالحلّيّة هو «طبيعة البيع» و لا دخل لشىء آخر غيرها فيها[۶۰۳].

مسألة الانصراف

انصراف المطلق إلى بعض أفراده أو أصنافه أو أنواعه هل ينافى الإطلاق أم لا؟ بيان ما هو الحقّ فى المقام يتوقّف على ملاحظة منشأ الانصراف وأقسامه، فنقول:

إنّ الانصراف ينشأ من كثرة الاستعمال[۶۰۴]، كما إذا قال المولى فى موارد كثيرة: «أعتق رقبة» وأقام قرينة على تعلق إرادته الجدّيّة بخصوص الرقبة المؤمنة، وبلغ كثرة الموارد إلى حدّ ينسبق المقيّد إلى ذهن العبد عند إلقاء المطلق ولو بدون نصب القرينة.

ثمّ إنّ للانصراف- كما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[۶۰۵]- خمس مراتب:

فمنها: ما يكون بدويّاً زائلًا بالتأمّل، وهو أضعف مراتبه.

ومنها: ما يكون مستنداً إلى القدر المتيقّن فى مقام التخاطب.

ومنها: ما يقتضى ظهور اللفظ فى المقيّد، كالمجاز المشهور[۶۰۶].
ومنها: ما يوجب الاشتراک.
ومنها: ما يقتضى النقل.
ولاـ يخفى أنّ الانصراف البـدوى لا يضـرّ بالإطلاق، وكـذلک القـدر المتيقّن فى مقام التخاطب بناءً على ما هو الحقّ من عـدم توقّف قرينة الحكمة عليه، وأمّا بناءً على كونه من مقدّمات الحكمة- كما ذهب إليه صاحب الكفاية-: فهو يمنع من انعقاد الإطلاق.
وأمّا المراتب الثلاثة الأخيرة: فلا مجال معها للإطلاق.
أمّا الظهور: فلكونه رافعاً لمورد الإطلاق، لأنّ مورده ما إذا شکّ فى مراد المولى، ولا نشکّ فيه فيما إذا كان اللفظ ظاهراً فى المقيّد.
وأمّا الاشتراک: فلكونه موجباً لإجمال اللفظ، وهو ينافى كون المولى فى مقام البيان.
كما أنّ النقل يقتضى حمل اللفظ على المعنى المنقول إليه، لا على المعنى المطلق الذى هو المنقول عنه.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۱
فى الجمع بين المطلق والمقيّد المتنافيين

الفصل الرابع فى الجمع بين المطلق والمقيّد المتنافيين[۶۰۷]

اشارة

ولا يخفى أنّهما تارةً: يكونان مختلفين فى الإثبات والنفى، واخرى: يكونان متوافقين.

البحث حول المطلق والمقيّد المختلفين

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله:
فإن كانا مختلفين مثل «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلا إشكال فى التقييد[۶۰۸].
أقول: ما ذكره حقّ فى بعض فروض المسألة دون بعضها الآخر.
فإن كان النافى هو المطلق والمثبت هو المقيّد- كما إذا قال: «لا تعتق
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۲
رقبة»[۶۰۹] و «أعتق رقبـة مؤمنة»- فلابدّ من حمل المطلق على المقيّد كما قال صاحب الكفاية، سواء كان النهى تحريميّاً أو تنزيهيّاً، إذ لا يمكن القول بكون المسألة مثل مسألة اجتماع الأمر والنهى، لما عرفت من فرض عدم تعدّد الحكم فى المقام[۶۱۰]، فلابدّ من حمل المطلق على المقيّد والحكم باختصاص النهى بغير ما تعلّق به الأمر.
إن قلت: كما يمكن التوفيق بينهما بتقييد المطلق، يمكن أيضاً الأخذ بأصالة الإطلاق وطرح المقيّد رأساً.
قلت: أصالـة الإطلاـق ليست أصلًا لفظيّاً، بل أصل عقلائى مبتنٍ على قرينـة الحكمـة، واستقرار سيرة العقلاء على التمسّک بالإطلاق يختصّ بما إذا خلّى وطبعه، وأمّا إذا كان فى مقابله دليل مقيّد فلا يقدّمونه عليه، بل ذهبوا إلى كونه محكوماً بالدليل المقيّد.
وإن عكس الأمر بأن كان المطلق مثبتاً والمقيّـد نافياً، كما إذا قال: «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة» فلابدّ أيضاً من حمل المطلق على المقيّـد إذا كـان النهى تحريميّاً، وأمّـا إذا كـان تنزيهيّاً فلاـ يقيّـد المطلق به، بل يجرى أصالـة الإطلاق ويحكم بكون عتق مطلق الرقبة مأموراً به، لكن على كراهيّة فيما إذا كانت كافرة، نظير ما إذا تعلّق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاة والنهى التنزيهى بالصلاة فى الحمّام.
إن قلت: هذا يستلزم كون المقيّد محكوماً بحكمين، وهو خارج عن محلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۳

البحث، لما تقدّم من أنّ الكلام فى المطلق والمقيّد المتنافيين، ولا تنافى بينهما إلّا فى صورة وحدة الحكم.

قلت: نحن لا نلتزم بكون المقيّد مكروهاً بكراهة اصطلاحيّة[۶۱۱] ليتوجّه إلينا المحذور المذكور، بل الكراهة فيه تكون بمعنى أقليّة الثواب بالنسبة إلى سائر الأفراد.

وبالجملة: كما أنّ تعلّق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاة والأمر الندبى بالصلاة فى المسجد لا يستلزم اجتماع حكمين فى الصلاة فى المسجد، لأنّ استحبابها يكون بمعنى الأفضليّة وأكثريّة الثواب بالنسبة إلى سائر المصاديق[۶۱۲]، كذلك تعلّق الأمر الوجوبى بمطلق الصلاة أو الرقبة، والنهى التنزيهى بالصلاة فى الحمّام أو عتق الرقبة الكافرة لا يستلزم ذلك، لكون الكراهة فيهما تكون بمعنى أقليّة الثواب بالنسبة إلى سائر الأفراد.

ولو شكّ فى كون النهى المتعلّق بالمقيّد تحريميّاً أو تنزيهيّاً فهل يجعل المقيّد قرينة على التصرّف فى المطلق والقول باختصاصه بغير مورد المقيّد، أو يجعل المطلق قرينة على حمل النهى المتعلّق بالمقيّد على التنزيه؟

الأظهر هو الأوّل، لأنّ كيفيّة التوفيق بين المطلق والمقيّد أمر عقلائى، والظاهر أنّهم يحملون المطلق على المقيّد فيما إذا شكّ فى كون النهى تحريميّاً أو تنزيهيّاً، ولا يجعلون المطلق قرينة على حمل النهى المتعلق بالمقيّد على التنزيه والكراهة. والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من لزوم حمل المطلق على المقيّد فى صور أربع: وهى ما إذا كان المطلق منهيّاً عنه والمقيّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۴

مأموراً به، سواء كان النهى تحريميّاً أو تنزيهيّاً، وما إذا كان المطلق مأموراً به والمقيّد منهيّاً عنه بنهى علم كونه تحريميّاً أو شكّ فى ذلك.

وأمّا إذا كان المطلق مأموراً به والمقيّد منهيّاً عنه بنهى تنزيهى فلا يحمل المطلق على المقيّد، بل يتمسّك بأصالة الإطلاق، ويحمل المقيّد على كونه أقلّ ثواباً بالنسبة إلى سائر المصاديق، خلافاً لما هو الظاهر من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث قال بحمل المطلق على المقيّد فيما إذا اختلفا فى الإثبات والنفى من دون أن يفصّل بين الصّور.

البحث حول المطلق والمقيّد المتوافقين

المطلق والمقيّد إذا كانا متوافقين فتارةً يكونان مثبتين واخرى منفيّين.

أمّا إذا كانا مثبتين فإمّا أن يقعا فى عبارتين من كلام واحد، أو فى كلامين، ولا إشكال فى حمل المطلق على المقيّد فى الصورة الاولى، بل يمكن أن يقال:

اتّصال القرينة الناشئ من وحدة الكلام يقتضى عدم انعقاد الإطلاق أصلًا.

إنّما الإشكال فيما إذا كانا فى كلامين منفصلين، كما إذا جاء فى رواية: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» وفى رواية اخرى: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

والمشهور حمل المطلق على المقيّد فى هذه الصورة أيضاً، لكونه جمعاً بين الدليلين.

الكلام حول ما ذهب إليه المشهور فى المطلق والمقيّد المثبتين

وقد اورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب.

وردّ أوّلًا: بأنّ التقييد ليس تصرّفاً فى معنى اللفظ، وإنّما هو تصرّف فى وجه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۵

من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيّل وروده فى مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطّلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفاً، فلا يعارض ذلک بالتصرّف فى المقيّد بحمل أمره على الاستحباب.

وثانياً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد أولى، لأنّه لا يستلزم التجوّز، بخلاف حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب، فإنّه مجاز كما لا يخفى.

ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الأوّل بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفاً فى المطلق، لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذى هو ظاهر بمعونة الحكمة بمراد جدّى[۶۱۳].

وعن الثانى بأنّ حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه فى الحقيقة مستعمل فى الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاک الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبّاً فعلًا، ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه[۶۱۴].

ثمّ ذكر وجهاً آخر لتقوية ما ذهب إليه المشهور بقوله:

ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق[۶۱۵]، إنتهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۶

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق المؤسّس اليزدى رحمه الله بين ما إذا كان إحراز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب أو من جهة قرائن اخر بقوله:

فإن كان الإحراز من غير جهة وحدة السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق، والتصرّف فى الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئةً بحملها على الاستحباب، وإمّا مادّة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله فى موضوع الوجوب وجعله إشارةً إلى الفضيلة الكائنة فى المقيّد، وبين حمل المطلق على المقيّد، وحيث لا ترجيح لأحدها، لاشتراک الكلّ فى مخالفة الظاهر فيتحقّق الإجمال، وإن كان الإحراز من جهة وحدة السبب فيتعيّن التقيّد، ولا وجه للتصرّف فى المقيّد بأحد النحوين، فإنّه إذا فرض كون الشىء علّة لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبىّ عن تأثير تلک العلّة، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلک، فلابدّ له من علّة اخرى، والمفروض وحدتها، وكذا كون الشىء علّة لوجوب المطلق ينافى كونه علّة الاستحباب للفرد الخاصّ، إذ استناد المتباينين إلى علّة واحدة غير معقول[۶۱۶]، إنتهى.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفيه: ما عرفت من أنّ المقيّد إذا كان فيه ملاک الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً اصطلاحيّاً، فيمكن حمل الأمر بالمقيّد على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۷

الاستحباب حتّى فيما إذا احرز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب من دون أن يلزم ما ذكره قدس سره من المحذور، وهو المنافاة بين كون الشىء علّة لوجوب المطلق وبين كونه علّة لاستحباب الفرد الخاصّ، لعدم التباين بين ذلک الوجوب وهذا الاستحباب، ليستلزم استناد المتباينين إلى علّة واحدة كما تخيّل هذا المحقّق الكبير رحمه الله.

بيان ما هو الحقّ فى المقام

والتحقیق یقتضی أن یقال: لابدّ من الحمل والتقیید مطلقاً- کما علیه المشهور- سواء احرز وحدة الحکم من طریق وحدة السبب أو من سائر القرائن، لکن لا- لأنّه جمع بین الدلیلین کما ذکر، ولا لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من کون ظهور إطلاق الصیغة فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.

بل لأمر آخر یقتضیه ملاک تقیید المطلق بالمقیّد.

توضیح ذلک: أنّ حمل المطلق علی المقیّد فی الموارد المسلّمة- کما إذا قال فی دلیل: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفی دلیل آخر: «إن ظاهرت فلا- تعتق رقبة کافرة»- إنّما هو لأجل أنّ الإطلاق لا یکون مستنداً إلی اللفظ والوضع کأصالة العموم، بل مستند إلی بناء العقلاء إذا تمّت قرینة الحکمة، ولاریب فی أنّ بنائهم یختصّ بما إذا لم یکن فی مقابله دلیل مقیّد أو شکّ فی وجوده وعدمه بعد الفحص والیأس عن الظفر به.

وأمّا إذا احرز وجود المقیّد المنافی للمطلق- کما فی المقام[۶۱۷]- فلا یتمسّکون بأصالة الإطلاق، بل یحملون المطلق علی المقیّد، سواء احرز وحدة الحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۸

الکاشفة عن التنافی من طریق وحدة السبب أو من قرینة اخری. فلیس لنافی المقام إلّادلیل واحد، وهو المقیّد، وأمّا المطلق فلا یکون دلیلًا بعد استناد حجّیّته إلی بناء العقلاء المتوقّف علی عدم ورود دلیل مقیّد فی مقابله[۶۱۸].

وبذلک انقدح فساد ما استدلّ به لقول المشهور، من أنّ التقیید جمع بین الدلیلین، فإنّه فرع ثبوتهما کما لا یخفی.

وانقدح أیضاً فساد ما ذکره صاحب الکفایة رحمه الله، لأنّ الإطلاق لیس من قبیل الظهورات اللفظیّة الوضعیّة کی یصحّ دعوی کون ظهور إطلاق الصیغة فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المشهور من حمل المطلق علی المقیّد إذا کانا مثبتین، لاستقرار سیرة العقلاء علی ذلک.

اشکال ودفع

وربما یشکل بأنّه یقتضی التقیید فی باب المستحبّات أیضاً، مع أنّ بناء المشهور علی حمل الأمر بالمقیّد فیها علی تأکّد الاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بوجهین:

الأوّل: أنّ الغالب فی باب المستحبّات هو تفاوت الأفراد من حیث مقدار المحبوبیّة، فإنّ صلاة اللیل مثلًا مستحبّة، ولوقوعها فی کلّ واحد من المساجد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۹

المختلفة المراتب درجة من المحبوبیّة خاصّة به، وهذا هو المایز بین الواجبات والمستحبّات، حیث ذهب المشهور فی باب الواجبات إلی حمل المطلق علی المقیّد، وفی باب المستحبّات إلی حمل الأمر بالمقیّد علی تأکّد الاستحباب[۶۱۹].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی الوجه الأوّل.

الثانی: أنّه کان بملاحظة التسامح فی أدلّة المستحبّات، وکان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجی دلیل المقیّد وحمله علی تأکّد استحبابه من التسامح فیها[۶۲۰]، إنتهی.

أقول: هذا من عجائب کلمات صاحب الکفایة رحمه الله، فإنّ التسامح الذی تدلّ علیه أخبار «من بلغ»[۶۲۱] إنّما هو فی سند أدلّة السنن إذا کان ضعیفاً، ویشهد علیه ما جاء فی بعض هذه الأخبار من قوله علیه السلام: «وإن کان رسول اللَّه صلی الله علیه و آله لم یقله»، فلا یرتبط التسامح فی أدلّة السنن بدلالتها التی هی المبحوث عنها فی المقام.

نعم، جوابه الأوّل دقیق متین، وهو المایز الوحید بین الواجبات والمستحبّات فی ما نحن فیه.

الکلام حول المطلق والمقیّد المنفیّین

وأمّا إذا کانا منفیّین، کما إذا ورد فی دلیل: «لا تشرب المسکر» وفی دلیل آخر: «لا تشرب الخمر» فربما قیل بأنّه لا وجه لحمل المطلق علی المقیّد، لأنّه یختصّ بما إذا کانا متنافیین، ولا منافاة بین المنفیّین، وإلّا لما علّل حرمة شرب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۰

الخمر ب «أنّه مسکر» فی بعض الأخبار، لاستلزامه المنافاة بین الصدر والذیل وبین العلّة والمعلّل بها.

بل جمیع موارد التعلیل مطویّة بکبری کلّیة، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» یستفاد منه أنّ «کلّ مسکر حرام» وإلّا لما تمّ التعلیل، فیعلم منه أنّه لا منافاة بین حرمة الخمر وحرمة المسکر، بل بینهما کمال الملائمة، فلا وجه لحمل المطلق علی المقیّد فی مثل ما إذا قال فی دلیل: «لا تشرب الخمر» وفی دلیل آخر: «لا تشرب المسکر».

بیان الحقّ فی المسألة

هذا، ولکن یمکن المناقشة فیه بأنّ البحث إنّما هو فیما إذا احرز وحدة الحکم، ولا یمکن أن یحکم علی المقیّد بنفس الحکم الذی حکم به علی المطلق، فلا یمکن أن یکون الخمر موضوعاً لنفس الحرمة التی یکون المسکر موضوعاً لها.

وأمّا التعلیل فی مثل «لا تأکل الرمّان لأنّه حامض» أو «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» فیفید أنّ موضوع الحکم هو العنوان المذکور فی العلّة، فالحرام هو «أکل الحامض» و «شرب المسکر» وأمّا «الرمّان» و «الخمر» فقد ذکرا بعنوان أحد مصادیق الموضوع المحرّم، لا أنّ للرمّان دخلًا فی حرمة الأکل، أو أنّ للخمر دخلًا فی حرمة الشرب، ولذا قالوا: الحکم دائر مدار العلّة من حیث التعمیم والتخصیص.

وأمّا إذا لم تکن المسألة من قبیل التعلیل، بل ورد کلّ عنوان فی دلیل مستقلّ- کما فی المقام، حیث قال فی دلیل: «لا تشرب الخمر» وفی دلیل آخر:

«لا تشرب المسکر»- فیتحقّق التنافی بینهما إذا أحرزنا وحدة الحکم، إذ لسان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۱

الدلیل الأوّل أنّ موضوع الحرمة هو شرب الخمر، ولسان الدلیل الثانی أنّ تمام الموضوع هو شرب المسکر من دون أن یکون للخمریّة دخل فی الحرمة، فلابدّ من حمل المطلق علی المقیّد والحکم بحرمة المسکر الذی یصدق علیه أنّه خمر.

بماذا تثبت وحدة الحکم؟

قد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو فیما إذا احرز وحدة الحکم، والوحدة تارةً تحرز من ناحیة وحدة السبب، کما إذا قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» ثمّ قال:

«إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» واخری من ناحیة قرینة اخری حالیّة أو مقالیّة. هذا کلّه لا إشکال فیه.

إنّما الإشکال فیما إذا تعلّق الحکم فی دلیل بالمطلق وفی دلیل آخر بالمقیّد ولم تقم أیّة قرینة علی وحدته، کما إذا قال المولی: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «أعتق رقبة مؤمنة» ولم ینصب دلیلًا علی وحدة السبب ولا قرینة اخری علی وحدة الحکم. فهل یمکن استظهار الوحدة من نفس الدلیلین أم لا؟

أقول: نعم.

ویتّضح ذلک بملاحظة أمرین:

الأوّل: ما تقدّم فی مسألة اجتماع الأمر والنهی من اختصاصها بما إذا کانت النسبة بین العنوانین الذین تعلّق الأمر بأحدهما والنهی

بالآخر عموماً من وجه، کالصلاة والغصب.

وأمّا المطلق والمقیّد، نحو «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» فخارج عن محلّ النزاع فی تلک المسألة، لتسالم الکلّ علی امتناع اجتماع الأمر والنهی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۲

فیه، لأنّه یستلزم اجتماع حکمین متضادّین[۶۲۲] فی موضوع واحد، وهو مستحیل.

ولیعلم هاهنا أنّه لا فرق فی الاستحالة بین اجتماع حکمین متضادّین أو متماثلین، فکما لا یجوز فی المطلق والمقیّد تعلّق الأمر بأحدهما والنهی بالآخر، کذلک لا یجوز ورود أمرین أو نهیین تعلّق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقیّد، لامتناع اجتماع المتماثلین من الأحکام، کاجتماع المتضادّین.

الثانی: إذا کان المطلق والمقیّد من قبیل «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۶۲۳] و «صلّوا فی المسجد» فلابدّ من حمل الأمر المتعلّق بالمقیّد علی الاستحباب[۶۲۴]، لکنّ التأمّل الدقیق یقتضی أن یقال: لیس متعلّق الأمر الاستحبابی نفس الصلاة[۶۲۵]- کما هو ظاهره- بل المستحبّ هو «إیقاع الصلاة فی المسجد» وهذا المعنی وإن کان خلاف الظاهر، إلّاأنّه لا ضیر فی ارتکاب خلاف الظاهر إذا کان علیه دلیل، کما فی المقام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المولی إذا قال فی دلیل: «أعتق رقبة» وفی دلیل آخر: «أعتق رقبة مؤمنة» فلو قلنا بتعدّد الحکم، بأن یتعلّق حکم بعتق مطلق الرقبة، وحکم آخر بعتق الرقبة المؤمنة، لاستلزم اجتماع حکمین متماثلین فی مورد المقیّد، وقد عرفت أنّه ممتنع، کاجتماع حکمین متضادّین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۳

ولا- یمکن حمل الأمر المتعلّق بالمقیّد علی الاستحباب وتوجیهه بأنّه «یستحبّ أن تکون الرقبة التی نعتقها مؤمنة» کما فعلنا مثله فی مسألة الصلاة، لأنّ هذا التوجیه علی خلاف الظاهر، ولا دلیل علی ارتکابه هاهنا.

وبالجملة: الجمع بین ظهور هاتین العبارتین وبین استحالة محکومیّة المطلق والمقیّد بحکمین متماثلین أو متخالفین[۶۲۶] یقتضی وحدة الحکم، ولا حاجة لإثباتها إلی إحراز وحدة السبب أو قرینة اخری.

وإذا ثبت وحدة الحکم تحقّق التنافی بین المطلق والمقیّد، لدلالة الأوّل علی تعلّق حکم المولی بعتق الرقبة، والثانی علی تعلّقه بعتق الرقبة المؤمنة، فیجب حمل المطلق علی المقیّد.

وبهذا انقدح أنّ بناء العقلاء علی الحمل والتقیید مبنیّ علی أساس قویّ.

إیقاظ

لا یخفی أنّ الأحکام الوضعیّة أیضاً کالتکلیفیّة فیما تقدّم من المباحث، فإطلاق قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۶۲۷] یقیّد بحدیث «نهی النبیّ صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»[۶۲۸]، مع أنّ المراد بالنهی فی هذا الحدیث نهی وضعی، کما أنّ الحلّیّة فی الآیة الشریفة حلّیّة وضعیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۵

الفصل الخامس فی المجمل والمبیّن

المبیّن هو «الکلام الذی له ظاهر[۶۲۹]، ویکون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنی».

والمجمل بخلافه، فما لیس له ظهور فهو مجمل.

ولا يخفى أنّ الكلام إذا كان مبيّناً وظاهراً في معنى، كان ملاكاً للعمل بمقتضى أصالـة الظهور، وأمّا ما كان مجملًا وفاقـداً للظهور فلا وجه للأخذ به، لعدم صحّة حمله على ما ليس بظاهر فيه.

ولا ينبغي البحث حول صغريات المقام، كما فعل الأعلام، حيث اختلفوا في أنّ مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»[٦٣٠] و «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ»[٦٣١] ممّا اضيف التحريم والتحليل فيه إلى الأعيان، هل يكون من مصاديق المجمل أو المبيّن.

فإنّ بيان المصاديق والصغريات ليس من وظائف الاصولي، بل الحاكم فيها هو العرف، فإن حكم العرف بأنّ آيـة تحريم الميتـة ظاهرة في حرمة جميع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج٣، ص: ٤٧٦

الأفعال المتعلّقة بها، أو آثارها الظاهرة، أو بعض آثارها الخاصّة كانت مبيّنة، وإن لم ير فيها ظهوراً أصلًا كانت مجملة.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ.

اللّهمّ اجعل عواقب امورنا خيراً.[٦٣٢]

---

[١] (١) سواء تحقّق الكفّ أيضـاً، كما إذا التفت إلى الحرام وكان قلبه أيضاً متمايلًا إلى فعله، لكنّه يكفّ نفسه ويحفظها عن ارتكابه، أم لا، كما إذا لم يلتفت إليه أصلًا أو التفت لكنّه كان منزجراً عنه طبعاً لا داعي في نفسه إلى ارتكابه ولو لم يتعلّق به نهي. م ح- ى.

[٢] (٢) كفاية الاصول: ١٨٢.

[٣] (١) الإيجـاد هاهنـا في مقابـل الترك والكفّ، لا- في مقابـل الطبيعـة، فلا ينافي ما تقـدّم من تعلّق التكاليف بالطبايع لا بالأفراد أو الوجودات. منه مدّ ظلّه.

[٤] (١) ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكة. منه مدّ ظلّه.

[٥] (٢) كفاية الاصول: ١٨٢.

[٦] (٣) بناءً على عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار كما هو الحقّ، وعدم تصريح المولى بلزوم التكرار، وأمّا لو صرّح بلزوم التكرار- كما في باب السجدة- أو قلنا بدلالة الأمر عليه، فلابدّ من الإتيان بأكثر من فرد واحد كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[٧] (١) كفاية الاصول: ١٨٢.

[٨] (١) فكما توجد الطبيعة بوجودات متعدّدة عند وجود زيد وعمرو وبكر، كذلك تنعدم بأعدام متعدّدة عند انعدامهم. م ح- ى.

[٩] (١) إن قلت: ما الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة؟

قلت: محور البحث هنـاك كان الإتيان بفرد ما في الأمر ولزوم ترك جميع الأفراد في النهي، لكن لم يبيّن هناك أنّ ترك كلّ فرد من أفراد المنهيّ عنه إطاعة مستقلّة وفعله عصيان مستقلّ، فكان يحتمل أن يكون ترك الجميع إطاعة واحدة بنحو العامّ المجموعي، بحيث لو عصـى في مورد واحـد لم يبق مجال للإطاعة والمعصـية بعده، فيسـقط النهي بمجرّد المخالفة في الواقعة الاولى، فهذه المسألة لتبيين هذا الأمر ودفع هذا الاحتمال وبيان السرّ في الفرق بين الأمر والنهي في هذه المسألة. م ح- ى.

[١٠] (٢) إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله وإن ذكر العصيان فقط، إلّاأنّه يمكن إجراء كلامه في مورد الإطاعة أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[١١] (١) توضيح ذلك: أنّ الإطلاق المفيد في المقام إنّما هو إطلاق المتعلّق من حيث كونه منهيّاً عنه حتّى بعد الموافقة أو المخالفة، ولا يجـدي إطلاقه من سائر الجهات، كإطلاق شـرب الخمر المنهيّ عنها من حيث الزمان أو المكان أو الظرف الذي هي واقعة فيه. منه مدّ ظلّه.

[۱۲] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۳.

[۱۳] (۳) لا یخفی علیک أنّ المحقّق النائینی رحمه الله أیضاً ذهب- کالمحقّق الخراسانی- إلی أنّ مدلول الأمر والنهی کلیهما هو الطلب، لکنّ المطلوب فی الأوّل وجود الفعل وفی الثانی ترکه ومجرّد أن لا یفعل. م ح- ی.

[۱۴] (۴) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۹۵.

[۱۵] (۱) نهایة الدرایة ۲: ۲۹۱.

[۱۶] (۱) لیکن فی ذکرک أنّ الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» لم یقل بعین مقالة المشهور فی وضع الحروف، بل قال بما یشبهها، وهو أنّ الواضع تصوّر العنوان ووضع اللفظ للمعنونات، ومرّ توضیح ذلک فی مبحث وضع الحروف. م ح- ی.

[۱۷] (۲) ولو سلّمنا عموم الموضوع له فی الحروف وما یلحق بها- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- فلا محالة کان الطلب المنشأ بهیئة« افعل» أیضاً کلّیّاً لا شخصیّاً. م ح- ی.

[۱۸] (۳) کلام سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی تقریرات بحث اصوله- نهایة الاصول: ۲۴۸- موجز بل مضطرب، بحیث عبّر فیه بالانحلال مکان عدم الانحلال، لکن مراده واضح فیما قرّرناه من بحثه الفقهی حول اللباس المشکوک. منه مدّ ظلّه.

[۱۹] (۱) لحکم العقلاء بکفایة الإتیان بفرد واحد من أفراد المأمور به. م ح- ی.

[۲۰] (۱) التمثیل بالصلاة فی المغصوب لیس بصحیح، لأنّ کلّاً من الصلاة والغصب عنوان للواحد المذکور لا نفس الواحد، فالمثال الصحیح ما جاء فی ذیل عبارته من قوله:« کالحرکة والسکون الکلّیّین المعنونین بالصلاتیّة والغصبیّة». منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۳.

[۲۲] (۱) نشأ طرح هذا البحث من توهّم بعضهم أنّ النهی إذا تعلّق بعبادة- کصوم العیدین- یجتمع الأمر والنهی معاً، لأنّ العبادات متعلّقة للأمر الوجوبی أو الاستحبابی لا محالة، وإلّا فلم تکن عبادة، فإذا تعلّق بها النهی أیضاً یجتمع الأمر والنهی فیها، فلا فرق بین تلک المسألة ومسألة الاجتماع. منه مدّ ظلّه.

[۲۳] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۴.

[۲۴] (۳) المیز الذاتی بین القضیّتین یتحقّق باختلاف موضوعهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« المبتدأ مرفوع» أو محمولهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« الفاعل متقدّم رتبةً علی المفعول» أو کلیهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« المفعول منصوب». منه مدّ ظلّه.

[۲۵] (۱) هذا هو العنوان الذی اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» فی محلّ النزاع. م ح- ی.

[۲۶] (۲) هذا هو العنوان المذکور فی کلام المشهور. م ح- ی.

[۲۷] (۳) تهذیب الاصول ۲: ۱۸.

[۲۸] (۱) وذلک لاستحالة تعلّق الأمر والنهی بشیء واحد بعنوانه الواحد بلا خلاف. م ح- ی.

[۲۹] (۱) وهو الوجوب بناءً علی ترجیح جانب الأمر، والحرمة بناءً علی ترجیح جانب النهی. م ح- ی.

[۳۰] (۲) أو امتناع الاجتماع وترجیح جانب الأمر. م ح- ی.

[۳۱] (۳) لکلّ علم مبادٍ تصدیقیّة، وأمّا المبادئ الأحکامیّة فمختصّة بالاصول. منه مدّ ظلّه.

[۳۲] (۴) کفایة الاصول: ۱۸۵.

[۳۳] (۱) أو جواز تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین فی واحد بناءً علی ما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» فی عنوان النزاع. م ح- ی.

[۳۴] (۱) وللمحقّق المشکینی رحمه الله تفسیر آخر للمبادئ التصدیقیّة فی المقام، وهو أنّها عبارة عن البحث فی وجود حکم العقل بالجواز أو الامتناع، فإنّه قال فی حاشیة الکفایة:

کون البحث بحثاً عن المبادئ التصدیقیّة موقوف علی المشهور من أنّ موضوع الاصول هی الأدلّة الأربعة، والکلام هنا فی وجود

حكم العقل، فتكون من المبادئ التصديقيّة. كفاية الاصول المحشّى ٢: ١٠٣.

وفيه: أنّ هذا التفسير يوجب رجوع كثير من المسائل الاصوليّة إلى مباديها التصديقيّة، ألا ترى أنّ البحث فى مقدّمة الواجب يرجع إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، والبحث فى مسألة الضدّ إلى البحث عن وجود حكم العقل بالملازمة بين الأمر بالشىء والنهى عن ضدّه.

فالتفسير الصحيح للمبادئ التصديقيّة هو ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[٣٥] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٩٧.

[٣٦] (٢) الصحيح« لأنّ» بدون الفاء ظاهراً. م ح- ى.

[٣٧] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٣٩٨.

[٣٨] (١) منشأ التوهّم أنّ أساس قضاوة العرف هو الألفاظ، فالقول بالجواز عقلًا والامتناع عرفاً يوهم أنّ النزاع فى دلالة اللفظ. م ح- ى.

[٣٩] (٢) والعقل يحكم على أساس نظره الدقّى بالجواز وعلى أساس النظر المسامحى العرفى بالامتناع. م ح- ى.

[٤٠] (٣) لأنّ الإمكان والامتناع من أحكام ا لعقل ولو بتبع نظر العرف. م ح- ى.

[٤١] (٤) كفاية الاصول: ١٨٦.

[٤٢] (١) ويمكن أن يمثّل للحرام الغيرى بحرمة العلّة التامّة للحرام بناءً على الملازمة بين حرمة الشىء وحرمة علّته، وللحرام التخييرى بأن ينهى المولى عن التصرّف فى الدار ومجالسة الأغيار تخييراً، وأمّا الحرمة الكفائيّة فقال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: لم أجد لها مثالًا فى الشرعيّات والعرفيّات، إذ المراد منها ما كان الترك مطلوباً من كلّ بحيث إذا قام به واحد يسقط عن الآخرين، نظير الواجب الكفائى، نعم، يتحقّق فى الضدّ الخاصّ للواجب الكفائى إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عنه. كفاية الاصول المحشّى ٢: ١٠٨. م ح- ى.

[٤٣] (٢) أى سواء كانا نفسيّين أو غيريّين، تعيينيّين أو تخييريّين، عينيّين أو كفائيّين. م ح- ى.

[٤٤] (١) وهى التمكّن من امتثال الأمر مع التخلّص من ارتكاب الحرام، بأن يتمكّن فى المثال المعروف من إيقاع الصّلاة فى مكان مباح. م ح- ى.

[٤٥] (٢) الحقّ أنّ الأحكام ليست متضادّة، ولذا يمكن أن يكون فعل واحد واجباً بالنسبة إلى مولى وحراماً بالقياس إلى مولى آخر، مع أنّ المتضادّين لا يمكن أن يجتمعا ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنّه لا يمكن أن يكون جسم واحد أبيض وأسود ولو بإرادة زيد تبييضه وعمرو تسويده؟ منه مدّ ظلّه.

[٤٦] (٣) لإنكارهم الحسن والقبح العقليّين. م ح- ى.

[٤٧] (١) كفاية الاصول: ١٨٧.

[٤٨] (١) كفاية الاصول: ١٨٨.

[٤٩] (١) ولا يخفى أنّ العوارض المشخّصة غير الطبيعة ووجودها، فإنّها امور توجب تميّز الأفراد بعضها عن بعض بعد اشتراكها فى الماهيّة والوجود. منه مدّ ظلّه.

[٥٠] (٢) ومقام تعلّق التكليف قبل مقام الامتثال. م ح- ى.

[٥١] (٣) بل يمتنع تعلّق التكليف بالأفراد بمعنى وجودات الطبيعة المتشخّصة بالعوارض الخارجيّة حتّى مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته. م ح- ى.

[٥٢] (١) إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله كان فى هذه المقدّمة والمقدّمة التاسعة بصدد بيان مطلب واحد، وهو جريان المسألة فى

المتزاحمين لا المتعارضين، إلّاأنّ الأمر الثامن مربوط بمقام الثبوت، والتاسع بمقام الدلالة والإثبات. منه مدّ ظلّه.

[۵۳] (۲) كفاية الاصول: ۱۸۸.

[۵۴] (۳) يفترق التزاحم عن التعارض بحسب الموضوع والحكم:

أمّا بحسب الموضوع فلأنّ موضوع التزاحم ما إذا كان المناط موجوداً فى الطرفين، إلّاأنّ المكلّف غير قادر عليهما، سواء كانا متماثلين، كإنقاذ غريقين، أو متجانسين، كالصلاة فى الدار المغصوبة، بخلاف المتعارضين، فإنّ موضوعهما ما إذا كان الملاك فى أحد الجانبين فقط، حتّى فيما إذا كان التعارض فى مادّة الاجتماع من العامّين من وجه، كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الفسّاق».

وأمّا بحسب الحكم، ففى المتزاحمين يجب على المكلّف رعاية الأهمّ مناطاً أو محتمل الأهمّيّة إذا كان أحدهما كذلك، وإلّا فهو مخيّر بينهما.

بخلاف باب التعارض، إذ لا يلاحظ فيه قوّة الملاك وضعفه، بل يلاحظ نفس الدليلين، فيقدّم الأظهر دلالةً، ولو كان أضعف مناطاً من الآخر.

ولو كانا متساويين بحسب الظهور، فالقاعدة الجارية فى كلّ أمارتين متعارضتين تقتضى تساقطهما، لكنّ الأخبار العلاجيّة الواردة فى خصوص الخبرين المتعارضين تقتضى تقديم ذى المرجّح منهما لو كان لأحدهما ترجيح، والتخيير لو لم يكن، فراجع باب التعارض كى يتبيّن لك المرجّحات الواردة فى الروايات. منه مدّ ظلّه.

[۵۵] (۱) جواب« إن» فى قوله قدس سره« وإن أراد». م ح- ى.

[۵۶] (۲) الأحكام العقليّة تشخيص موضوعاتها أيضاً على عهدة العقل، وأمّا الأحكام الشرعيّة فقد يكون بيان موضوعاتها أيضاً على عهدة الشارع، كالصلاة والحجّ، ويقال لها: موضوعات مستنبطة، وقد يكون تشخيصها موكولًا إلى العرف، فهى موضوعات عرفيّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۷] (۳) تهذيب الاصول ۲: ۲۶.

[۵۸] (۱) نهاية الاصول: ۲۶۰.

[۵۹] (۲) تهذيب الاصول ۲: ۲۹.

[۶۰] (۱) أراد بالحركة هاهنا البقاء واستمرار الوجود، لا الحركة المحسوسة المشاهدة، فتعمّ ما إذا كان المصلّى غير متحرّك فى الصلاة وساكتاً بمقدار يسير لا يضرّ بها. منه مدّ ظلّه.

[۶۱] (۲) وفيه: أنّه لا يستحيل قيام العرض بعرض آخر قائم بجوهر، والشاهد عليه وجود الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات، كالاستدارة والاستقامة من الكيفيّات العارضة للخطّ، بل يمكن ترتّب أعراض متعدّدة قائم بعضها ببعض إذا كانت السلسلة بالأخرة منتهية إلى جوهر. م ح- ى.

[۶۲] (۳) إشارة إلى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من أنّ الركوع هو الحالة الخاصّة من التقوّس والانحناء، والسجود هو القسم الخاصّ من تطأطؤ الرأس والخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدرى. جواهر الكلام ۱۰: ۷۴ و ۱۲۳. م ح- ى.

[۶۳] (۴) ملخّص الفرق بين ما اختاره صاحب الجواهر والمحقّق النائينى أنّ الركوع مثلًا عند المحقّق النائينى عبارة عن الانحناء بالمعنى المصدرى، وعند صاحب الجواهر عبارة عن الهيئة الركوعيّة الحاصلة عنه. م ح- ى.

[۶۴] (۱) أمّا ماهيّةً فلما تقدّم منه رحمه الله من أنّ الصلاة من مقولة« الوضع» والغصب من مقولة« الأين».

وأمّا وجوداً فلما ذهب إليه فى تقريراته من أنّ العناوين الاشتقاقيّة ملحوظة لا بشرط بالنسبة إلى أنفسها وبالنسبة إلى الذات القائمة بها، ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتّحادياً، بحيث يصحّ حمل كلّ من العنوانين على الآخر وحملهما على الذات وحمل الذات عليهما،

فیقال: زید عالم وفاسق، والعالم والفاسق زید، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمکان اتّحاد الجمیع بحسب الخارج.

وهذا بخلاف الترکیب بین المبادئ فیما إذا کان بینها ترکیب، فإنّ الترکیب بینها یکون انضمامیّاً، لا اتّحادیاً، لاعتبارها بشرط لا، فلا اتّحاد بینها حتّی یصحّ حمل بعضها علی بعض، فالصلاة والغصب وإن اجتمعا فی الدار الغصبیّة، إلّاأنّ اجتماعهما یکون علی وجه الترکیب الانضمامی، فکان الموجود فی الدار الغصبیة مرکّباً منهما مع ما هما علیه من المغایرة، بحیث لا یصحّ حمل أحدهما علی الآخر، ولا تکون الصلاة غصباً ولا الغصب صلاة، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقیاس إلی أنفسها تکون بشرط لا. فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۰۷. م ح- ی.

[۶۵] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۲۴.

[۶۶] (۱) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲، کتاب العلم، الباب ۳۳، الحدیث ۷.

[۶۷] (۲) أی القائلین بجواز الاجتماع. م ح- ی.

[۶۸] (۱) فإنّ نفس الحرکات الصلاتیّة بوجودها الواحد صلاة وتصرّف فی مال الغیر. م ح- ی.

[۶۹] (۱) التعبیر بالماهیّة إنّما هو فی مقابل الوجود، والمراد بها العنوان والمفهوم لا الماهیّة المصطلحة المنطقیّة، إذ قد عرفت أنّ الصلاة والتصرّف فی مال الغیر لیسا من الامور المتأصّلة کی یندرجا تحت مقولة ویکون لهما ماهیّة. منه مدّ ظلّه.

[۷۰] (۲) نهایة الاصول: ۲۵۶.

[۷۱] (۳) نحن نعبّر بالغصب علی مذاق المشهور مع قطع النظر عمّا تقدّم من أنّ المناسب تبدیله بالتصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه. منه مدّ ظلّه.

[۷۲] (۱) لا یخفی أنّ اعتبار عدم المندوحة هاهنا لا ینافی ما تقدّم من عدم دخلها وجوداً وعدماً فی عنوان النزاع، لأنّا لا نقول هاهنا بدخلها فی العنوان وکونها قیداً له، بل نقول: جریان القول بالامتناع مع ترجیح جانب الأمر محدود بما إذا لم تکن هناک مندوحة. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) بیّن هذا المطلب فی الأمر الرابع من مقدّمات مسألة اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه. کفایة الاصول: ۱۶۶.

[۷۴] (۱) بخلاف ما إذا قلنا بجواز الاجتماع، أو ترجیح جانب الأمر، فإنّ اجتماع الأمر والنهی کاشف عن تحقّق ملاکیهما فی الأوّل، ووجود الأمر کاشف عن تحقّق ملاکه فی الثانی، فتکون الصلاة فی الدار الغصبیّة صحیحة علیهما. منه مدّ ظلّه.

[۷۵] (۲) کفایة الاصول: ۱۹۱.

[۷۶] (۱) لسنا فعلًا بصدد المناقشة فی هذه المقدّمات. منه مدّ ظلّه.

[۷۷] (۲) کفایة الاصول: ۱۹۳.

[۷۸] (۳) کفایة الاصول: ۱۹۵.

[۷۹] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۳۱.

[۸۰] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۳۶.

[۸۱] (۱) والتکلیف بالمحال وإن کان محالًا أیضاً عندنا، إلّاأنّ استحالته ناشئة عن استحالة متعلّقه، ونحن لا نبحث فی المقام عنه، کما تقدّم توضیحه فی مبحث اعتبار قید المندوحة. م ح- ی.

[۸۲] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۱۰، وقوانین الاصول ۱: ۱۵۳. قال فی القوانین:« الثانی: أنّ ما عنون به القانون هو الکلام فی شیء ذی جهتین یمکن انفکاک کلّ منهما عن الآخر». وهذا صریح فی انحصار البحث فی العامّین من وجه. م ح- ی.

[۸۳] (۳) إنّ لصاحب الفصول رحمه الله کلامین یتّضح مرامه بملاحظة کلیهما:

الأوّل: قال فی مبحث الاجتماع:« ثمّ لا فرق فی موضع النزاع بین أن یکون بین الجهتین عموم من وجه، کالصلاة والغصب، وبین أن

يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو أمره بالحركة ونهاه عن التدانى إلى موضع مخصوص، فتحرّك إليه، فإنّ الحركة والتدانى طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فى فرد واحد، والأولى منهما أعمّ». راجع الفصول، بحث الاجتماع، فى‌تحرير محلّ النزاع، ص ١٢٥.

الثانى: قال فى مسألة دلالة النهى على فساد المنهىّ عنه، عند الفرق بينها وبين مسألة الاجتماع:« ثمّ اعلم أنّ الفرق بين المقام والمتقدّم ... فهو أنّ النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق، وهنا فيما إذا اتّحدتا حقيقةً وتغايرتا بمجرّد الإطلاق والتقييد، بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيّد». راجع الفصول، بحث دلالة النهى على فساد المنهىّ عنه، ص ١۴٠. م ح- ى.

[٨۴] (١) فالمثال المذكور بناءً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله خارج عن محلّ النزاع لجهتين: عدم تحقّق نسبة العموم من وجه بين المتعلّقين، وعدم تحقّقها بين السببين لو فرض تحقّقها بين المسبّبين مع كون الإكرام من الأفعال التوليديّة. م ح- ى.

[٨۵] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ۴١٠.

[٨۶] (١) العنكبوت: ۴۵.

[٨٧] (١) كفاية الاصول: ١٩۵.

[٨٨] (١) ليس ملاك الحمل الشائع اتّحاد الموضوع والمحمول وجوداً كما ذكروه، لعدم شموله لمثل قولنا:« الإنسان كلّى» ضرورة أنّ الإنسان الموجود ليس بكلّى حتّى يتّحدا وجوداً، بل ملاكه أن يكون الموضوع من مصاديق المحمول، كى يعمّ جميع موارد الحمل الشايع. منه مدّ ظلّه.

[٨٩] (١) أو الفرد، لكونه عبارة عن الطبيعة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفرديّة. منه مدّ ظلّه.

[٩٠] (١) بمقتضى المقدّمة الثالثة. م ح- ى.

[٩١] (٢) لما عرفت فى المقدّمة الثانية من عدم كون الإطلاق عبارة عن الشمول والسريان. م ح- ى.

[٩٢] (٣) لما عرفت فى المقدّمة الاولى من عدم إمكان سراية الحكم إلى غير متعلّقه. م ح- ى.

[٩٣] (١) تقدّم تفصيل كلام النائينى رحمه الله ومناقشات الاستاذ« مدّ ظلّه» فيه فى ص ۵١ إلى ص ۵۶ عند التكلّم فى ثمرة النزاع، وما ذكره مدّ ظلّه هاهنا إجمال من ذلك التفصيل. م ح- ى.

[٩۴] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٩۵] (١) كتبت هذه السطور فى اليوم الثانى من جمادى الثانية. م ح- ى.

[٩۶] (١) لعدم إمكان حضور الوجود الخارجى فى الذهن. منه مدّ ظلّه.

[٩٧] (٢) التمثيل بالغصب على مشرب القوم، وإلّا فقد عرفت أنّ الصحيح قياس الصلاة بالتصرّف فى مال الغير عدواناً، لا بالغصب. منه مدّ ظلّه.

[٩٨] (٣) وأوضح دليل على ذلك أنّه يمكن أن يتعلّق العلم بالجنس دون الفصل، كماترى شبحاً من بعيد، وتعلم أنّه حيوان وتشكّ فى أنّه ناطق أو صاهل أو غيرهما من أنواع الحيوان، فإنّ كون الجنس معلوماً دون الفصل لا يمكن إلّاإذا تغاير صورتهما الذهنيّة، ولا ريب فى أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر فى الوجود الخارجى، إذ لا يتحقّق الجنس بدون الفصل، ولا الفصل بدون الجنس، فإذا تغاير الجنس والفصل مع أنّ كلّاً منهما يحتاج إلى الآخر فى الوجود الخارجى فمثل الصلاة والغصب متغايران بطريق أولى، إذ لا ربط بينهما من حيث الوجود الخارجى، ولا الذهنى أصلًا. م ح- ى.

[٩٩] (١) الظاهر أنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» أراد بهذا إنكار التضادّ بين المحبوبيّة والمبغوضيّة، كما أنّه أنكر التضادّ بين الأحكام الخمسة

التكليفيّة بعين هذا البيان. راجع هامش ص ۴۱. م ح- ى.

[۱۰۰] (۱) كفاية الاصول: ۱۹۳.

[۱۰۱] (۲) إرادة المولى تصير بالبعث والزجر مظهَرةً بعد أن كانت مخفيّة غير معلومة لنا. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۲] (۱) وتعبيرنا عن بعض الامور الاعتباريّة بالماهيّة مبنىّ على العناية والتسامح. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۳] (۲) أى ضدّين غير اصطلاحيّين، وإلّا فقد عرفت أنّه لا يجرى تعريف الضدّين الاصطلاحيّين فى الاعتباريّات. م ح- ى.

[۱۰۴] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۳.

[۱۰۵] (۱) حيث اجتمع فى المثال الأوّل الكراهة مع الاستحباب، لأنّ صوم كلّ يوم من أيّام السنة عدا رمضان والعيدين مستحبّ، واجتمع فى المثال الثانى والثالث الكراهة مع الوجوب إذا كانت الصلاة واجبة ومع الندب إذا كانت مستحبّة، واجتمع فى المثال الرابع الوجوب والاستحباب إذا كانت الصلاة واجبة، والاستحبابان إذا كانت مستحبّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۶] (۱) كفاية الاصول: ۱۹۷.

[۱۰۷] (۲) راجع ص ۷۰.

[۱۰۸] (۱) بدعوى وضوح الامتناع عندهم. م ح- ى.

[۱۰۹] (۲) إنّ ظاهر كلام صاحب الفصول رحمه الله هو التفصيل بين ما إذا اخذ مفهوم العامّ فى الخاصّ وما إذا لم يؤخذ، فالأوّل خارج عن محلّ النزاع، والثانى داخل فيه، والمحقّق القمّى والنائينى رحمهما الله ذهبا إلى خروج كليهما عنه. راجع ص ۶۸ لكى يتّضح لك الأمر. م ح- ى.

[۱۱۰] (۱) كفاية الاصول: ۱۹۹.

[۱۱۱] (۱) كعنوان مخالفة بنى اميّة، فإنّهم كانوا يصومون يوم عاشوراء شكراً، لأجل غلبتهم على الحسين وقتلهم إيّاه عليه السلام. م ح- ى.

[۱۱۲] (۲) كفاية الاصول: ۱۹۸.

[۱۱۳] (۳) الانطباق عبارة اخرى عن الاتّحاد. م ح- ى.

[۱۱۴] (۴) ولا فرق فى عدميّة العدم بين العدم المطلق والمضاف وعدم الملكة، بل تقسيمه إلى هذه الأقسام الثلاثة مبنىّ على التسامح، إذ لا حظّ للعدم من الوجود كى يصحّ تقسيمه. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۵] (۵) تهذيب الاصول ۲: ۵۵.

[۱۱۶] (۱) ظهر ممّا تقدّم نقله من صاحب الفصول فى هامش ص ۶۸ و ۶۹ أنّ العامّ والخاصّ المطلقين أيضاً داخل فى محلّ النزاع بشرط أن يكونا طبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، بخلاف ما إذا اتّحدا حقيقةً وتغايرا بمجرّد الإطلاق والتقييد، لتسليم الجميع على امتناع الاجتماع فيه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ صوم كلّ يوم من أيّام السنة الذى امر به وصوم يوم عاشوراء الذى نهى عنه يتّحدان بحسب الحقيقة، ويتغايران من حيث إنّهما كالمطلق والمقيّد. م ح- ى.

[۱۱۷] (۱) فلا يوجب الجمع بين تعلّق الأمر الاستحبابى بصوم كلّ يوم عدا رمضان والعيدين، والنهى التنزيهى بالتشبّه ببنى اميّة ضيقاً على القائلين بالجواز، سواء كان العنوانان متّحدين فى مورد الاجتماع أم متلازمين، ولا على القائلين بالامتناع بناءً على الملازمة بينهما، وأمّا بناءً على الاتّحاد فهو إشكال وارد عليهم من دون أن يتمكّنوا التفصّى عنه. م ح- ى.

[۱۱۸] (۲) راجع ص ۴۱.

[۱۱۹] (۱) صرّح الاستاذ« مدّ ظلّه» فى هذا الموضع من كلامه بأنّ الأقوال فى المسألة خمسة، ثمّ أضاف فى مطاوى بعض كلماته

الاخر احتمالًا سادساً، وهو أنّ الخروج ليس بواجب ولا حرام، لا بالحرمـة الفعليّة ولا السابقة، لكن لا تنافى بينهما، لأنّ الظاهر أنّه هاهنا فى مقام بيان الأقوال فقط، وما أضافه مجرّد احتمال بلا قائل. م ح- ى.

[١٢٠] (٢) هذا ما اختاره الشيخ رحمه الله- فى مطارح الأنظار ١: ٧٠٩- ولذا قال فى الكفاية: وهو موافق لما أفاده شيخنا العلّامة« أعلى اللّه مقامه» على ما فى تقريرات بعض الأجلّة. كفاية الاصول: ٢٠۶.

[١٢١] (٣) كـلّ من اختـار هـذا القول لابـدّ من أن يعتقـد بجواز الاجتمـاع، بخلاـف العكس، أى لا ـ يجب على جميع القائلين بجواز الاجتماع أن يختاروا هذا القول كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[١٢٢] (۴) قوانين الاصول ١: ١۵٣.

[١٢٣] (۵) يعنى كان الخروج عن الـدار المغصوبة قبل الدخول منهيّاً عنه، كالدخول، لكنّ النهى سـقط بعد الدخول لأجل الاضـطرار إليه، وبقى حكمه، وهو استحقاق العقوبة عليه. م ح- ى.

[١٢۴] (۶) الفصول الغرويّة: ١٣٨.

[١٢۵] (١) كفاية الاصول: ٢٠۴.

[١٢۶] (٢) وسائل الشيعة ٢۵: ٣٨۶، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ۴.

[١٢٧] (١) تهذيب الاصول ٢: ۵٩.

[١٢٨] (١) وما هذا إلّالكونه عالماً بالتكليف شاكّاً فى كونه معذوراً فى مخالفته، فيجب عليه الاحتياط. م ح- ى.

[١٢٩] (١) فرائد الاصول ٢: ٢٣۴.

[١٣٠] (١) وسائل الشيعة ٢۵: ٣٨۶، كتاب الغصب، الباب ١ من أبواب الغصب، الحديث ۴.

[١٣١] (١) لكونه مقدّمة لترك التصرّف فى مال الغير الذى هو واجب لكونه ضدّاً عامّاً للتصرّف الذى هو حرام. م ح- ى.

[١٣٢] (٢) لكونه تصرّفاً فى مال الغير. م ح- ى.

[١٣٣] (٣) لكنّهم اختلفوا فى وجه الامتناع، فذهب القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهى إلى أنّ وجهه هو استحالة هذا التكليف مباشرةً وبلا واسطة، لكونه جمعاً بين الضدّين، والقائلون بجوازه إلى أنّه استحالة المكلّف به التى تستلزم استحالة التكليف. منه مدّ ظلّه.

[١٣۴] (۴) كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه. م ح- ى.

[١٣۵] (۵) كفاية الاصول: ٢٠٨.

[١٣۶] (١) كفاية الاصول: ١١۵.

[١٣٧] (٢) ومن المتـوهّمين المحقّق الخراسـانى رحمه الله حيث قـال فى العبـارة المتقـدّم نقلهـا: نعم، يكون هـذا العنوان علّة لترشّـح الوجوب على المعنون. م ح- ى.

[١٣٨] (١) المائدة: ۶.

[١٣٩] (٢) وسائل الشيعة ۴: ٣۴۶، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۶.

[١۴٠] (١) راجع ص ۴١.

[١۴١] (١) المراد به التمكّن العقلى لا الشرعى، أى هو يقدر أن يريد ويختار كلّاً من الخروج والبقاء. منه مدّ ظلّه.

[١۴٢] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ۴۴٧.

[١۴٣] (٢) كفاية الاصول: ٢٠٩.

[١۴۴] (١) كفاية الاصول: ٢١٧.

[١۴۵] (٢) مع أنّ الاقتضاء مبـدأ للمقتضـى الذى هو بمعنى السـبب فى مقابل الشـرط والمانع، فالاقتضاء عبارة عن التسبيب والتأثير. م

ح- ی.

[۱۴۶] (۱) راجع ص ۲۵.

[۱۴۷] (۲) حیث قال: الفرق بین هذه المسألة ومسألة النهی فی العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فیها التی بها تمتاز المسائل هی أنّ تعدّد الوجه والعنوان فی الواحد یوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهی بحیث یرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فی الواحد بوجه واحد أو لا یوجبه، بل یکون حاله حاله، فالنزاع فی سرایة کلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر لاتّحاد متعلّقیهما وجوداً وعدم سرایته لتعدّدهما وجهاً.

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فی المسألة الاخری، فإنّ البحث فیها فی أنّ النّهی فی العبادة أو المعاملة یوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إلیها. کفایة الاصول: ۱۸۴.

[۱۴۸] (۱) درر الفوائد: ۱۸۵.

[۱۴۹] (۱) إذا اقتدی المسافر بالحاضر أو بالعکس ففی المسألة قولان:

أ- أنّ هذه الصلاة تکون أقلّ ثواباً من الصلاة خلف مثله فی الحضر والسفر، لا من الصلاة فرادی.

ب- أنها تکون أقلّ ثواباً حتّی من الصلاة فرادی، فیکون النهی علی الثانی تنزیهیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۰] (۱) الضمیر راجع إلی کلمة« البحث» المذکور قبیل هذه العبارة، والمراد بملاک البحث الجهة المقصودة به، وهی التنافی بین مفاد النهی والصحّة، فإنّ ذلک یعمّ النهی التنزیهی، نعم، عمومیّة هذا الملاک تختصّ بالعبادات، حیث وقع النزاع فی کشف النهی المتعلّق بالعبادات عن فسادها، سواء کان نهیاً تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، بخلاف المعاملات، فإنّ ملاک البحث فیها تختصّ بالنواهی التحریمیّة، لوضوح صحّة المعاملات المنهیّ عنها بالنهی التنزیهی، فعموم ملاک البحث بالنسبة إلی النهی التحریمی والتنزیهی یختصّ بالعبادات، ولا- یجری البحث بالنسبة إلی النهی التنزیهی فی المعاملات، لکنّه لا یوجب تخصیص النزاع بالنهی التحریمی، إذ یکفی لتعمیم البحث وجود ملاکه فی النهی التنزیهی المتعلّق بخصوص العبادات.

هذا توضیح ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله الموجز:« واختصاص عموم ملاکه بالعبادات لا یوجب التخصیص به کما لا یخفی». م ح- ی.

[۱۵۱] (۲) کفایة الاصول: ۲۱۸.

[۱۵۲] (۳) المصدر نفسه.

[۱۵۳] (۱) المصدر نفسه.

[۱۵۴] (۲) راجع ص ۴۴۲ من الجزء الثانی مبحث ثمرة النزاع من مسألة الضدّ لکی تقف علی وجه عدم ترتّب هذه الثمرة علی ذلک النزاع. م ح- ی.

[۱۵۵] (۳) کمبغوضیّة الصلاة المضادّة للإزالة. م ح- ی.

[۱۵۶] (۱) کمبغوضیّة صلاة الحائض. م ح- ی.

[۱۵۷] (۱) نحو إتلاف مال الغیر، فإنّه یوجب الضمان دائماً حتی إذا صدر عن النائم، بل ولو أتلفه فی‌حال الصغر، فیجب علیه المثل أو القیمة بعد البلوغ. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۸] (۲) سیأتی فی ص ۱۳۱ أنّه لا ینبغی ذکر هذا الإشکال وجوابه فی هذه المقدّمة، بل موضعه ما سیأتی فی ص ۱۵۵ بعد ذکر المقدّمات فی بدایة أصل البحث حول کشف النهی عن الفساد تحت عنوان« المقام الأوّل: فی العبادات». م ح- ی.

[۱۵۹] (۱) وإن لم یتعلّق به أمر. م ح- ی.

[۱۶۰] (۲) کفایة الاصول: ۲۱۸.

[۱۶۱] (۳) هذا الإیراد غیر موجود فی مبحث کشف النهی عن فساد المنهیّ عنه من تهذیب الاصول، والظاهر أنّ شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» استفاده من مجلس درس الإمام رحمه الله، نعم، أصل المطالب موجودة فی بدایة مبحث التعبّدی والتوصّلی من تهذیب الاصول ۱: ۲۰۶. م ح- ی.

[۱۶۲] (۱) لکونه عبارة عن ترک الأکل والشرب وغیرهما من المفطرات. م ح- ی.

[۱۶۳] (۱) کفایة الاصول: ۲۲۰.

[۱۶۴] (۲) توضیحه: أنّ الصحّة صفة للموجود الخارجی الذی یترتّب علیه الأثر المترقّب من نوعه، والفساد صفة للموجود الذی لا یترتّب علیه ذلک الأثر، فالتفّاح الخارجی إذا کان واجداً للأثر المطلوب من نوعه یقال:« صحیح»، وإذا کان فاقداً له یقال:« فاسد». منه مدّ ظلّه.

[۱۶۵] (۱) أی المشهور ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۱۶۶] (۲) فإنّ الصحّة والفساد فی المعاملات إنّما هما بلحاظ أسبابها من حیث کونها واجدة لجمیع الأجزاء والشرائط أو فاقدة لبعضها، لا بلحاظ المسبّبات، فإنّ أمرها دائر بین الوجود والعدم لا بین الصحّة والفساد. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الإمام رحمه الله.

[۱۶۷] (۳) تهذیب الاصول ۲: ۷۰.

[۱۶۸] (۱) کفایة الاصول: ۲۲۰.

[۱۶۹] (۱) وهما موافقة الأمر أو الشریعة وعدمها. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۰] (۲) وهی أمر واقعی تکوینی. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۱] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۱۷۲] (۲) بالجعل الإمضائی. م ح- ی.

[۱۷۳] (۱) کفایة الاصول: ۱۵۵.

[۱۷۴] (۱) ویمکن أیضاً أن یقال: مفاد القضیّة المتیقّنة مفاد لیس التامّة، لأنّها عبارة عن عدم تحقّق المرأة کی تکون قرشیّة، بخلاف المشکوکة، فإنّ مفادها مفاد لیس الناقصة، لأنّها عبارة عن عدم کون هذه المرأة الموجودة فی الخارج قرشیّة. م ح- ی.

[۱۷۵] (۱) أی یرد علی کلا الأصلین، أعنی استصحاب عدم دلالة النهی لفظاً علی الفساد وعلی استصحاب عدم الملازمة العقلیّة بینهما. م ح- ی.

[۱۷۶] (۲) أی الأصل المدّعی جریانه فی الجهة العقلیّة واللفظیّة من البحث کلتیهما، أعنی استصحاب عدم الملازمة بین النهی وفساد المنهیّ عنه واستصحاب عدم دلالة النهی لفظاً علی الفساد. م ح- ی.

[۱۷۷] (۱) لا- یقال: حینئذٍ نتمسّک بإطلاق« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ». فإنّه یقال: المفروض فقد الدلیل اللفظی من الإطلاق والعموم، وإلّا فلم تصل النوبة إلی الأصل العملی کما لا یخفی. م ح- ی.

[۱۷۸] (۱)(، ۲) راجع ص ۱۲۶.

[۱۷۹] (۲)

[۱۸۰] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۲۹.

[۱۸۱] (۱) نحو« لا تصلّی أیّام أقرائک». م ح- ی.

[۱۸۲] (۲) نحو« لا تقرأ فی الصلاة سور العزائم». م ح- ی.

[۱۸۳] (۳) الشرط العبادی نحو« لا توضّأ بالماء المغصوب» وغیر العبادی نحو« لا تلبس الحریر فی الصلاة» فإنّ ستر العورة شرط غیر عبادی للصلاة. م ح- ی.

[۱۸۴] (۴) كما إذا تحقّق القران المنهيّ عنه فى خصوص السورة بناءً على أنّ كونه مبطلًا أعمّ ممّا كان أحد المقرونين محرّماً ذاتيّاً ... وكما إذا قام دليل على إبطال الزيادة، كما فى الصلاة بناءً على شمول أدلّة الزيادة فيها لزيادة الأجزاء ولو مع كون الزائد محرّماً ذاتيّاً. المحقّق المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية. راجع كفاية الاصول المحشّى ۲: ۲۳۶. م ح- ى.

[۱۸۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۲۲.

[۱۸۶] (۱) وجه عدم التسليم أنّ تعلّق النهى بأحد المتلازمين يستلزم امتناع تعلّق الأمر بالآخر لا كونه محكوماً بعين حكمه. م ح- ى.

[۱۸۷] (۱) وسائل الشيعة ۴: ۳۴۶، كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۶.

[۱۸۸] (۱) كفاية الاصول: ۲۲۵.

[۱۸۹] (۱) قد لا يكون الإتلاف حراماً كما إذا كان المتلف صغيراً أو نائماً أو مضطرّاً إلى أكل طعام الغير ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۰] (۱) لأنّ ترتّب الأثر عقيب المؤثّر الواقعى التكوينى قهرى وإن كان محرّماً شرعاً. م ح- ى.

[۱۹۱] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۷۵۲.

[۱۹۲] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۹۳] (۳) البقرة: ۲۷۵.

[۱۹۴] (۱) وهذا التمثيل وإن كان مورداً للمناقشة، إلّاأنّ المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصّلين. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۵] (۱) وسائل الشيعة ۱۷: ۱۷۵، كتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

[۱۹۶] (۲) راجع ص ۱۵۹.

[۱۹۷] (۱) وسائل الشيعة ۲۱: ۱۱۴، كتاب النكاح، الباب ۲۴ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ۱.

[۱۹۸] (۱) مطارح الأنظار ۱: ۷۵۵.

[۱۹۹] (۱) مع عدم نهى المولى عنه. م ح- ى.

[۲۰۰] (۲) كفاية الاصول: ۲۲۷.

[۲۰۱] (۱) ولا ضير فى إطلاق« عصيان المولى» على تزويج العبد بمجرّد عدم إذن المولى فيه وإن لم ينه عنه، لأنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بدون إذنه خروج عرفاً من رسم العبوديّة وزىّ الرقّيّة، فيعدّ عند العرف عاصياً للمولى. م ح- ى.

[۲۰۲] (۲) نحن نستظهر فى مثل هذه الرواية أنّها ليست رواية ثانية مستقلّة، بل هى نفس الرواية السابقة، لكنّها نقلت بعبارات اخر. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۳] (۱) فى الفقيه:« فإنّه فى أصل النكاح كان عاصياً». م ح- ى.

[۲۰۴] (۲) وسائل الشيعة ۲۱: ۱۱۵، كتاب النكاح، الباب ۲۴ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ۲، والكافى ۵: ۴۷۸، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه، الحديث ۲، ومن لا يحضره الفقيه ۳: ۴۴۶، كتاب النكاح، باب المملوك يتزوّج بغير إذن سيّده، الحديث ۱.

[۲۰۵] (۳) وسائل الشيعة ۲۱: ۱۱۳، كتاب النكاح، الباب ۲۳ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ۲.

[۲۰۶] (۱) هذا مع قطع النظر عن الأحاديث المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام، وإلّا فقد عرفت أنّ حرمة المعاملة تلازم الفساد بحسب التعبّد بالروايات، فتسليم دلالة النهى على صحّة المعاملة المنهيّ عنها إنّما هو بحسب حكم العقل الذى هو الدليل الوحيد فى المقام عند أبى حنيفة والشيبانى، حيث لا يعتقدان بأخبار أهل البيت عليهم السلام. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۷] (۱) وصحّة التمليك عبارة اخرى عن وجود الملكيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۸] (۱) نهاية الدراية ۲: ۴۰۷.

[۲۰۹] (۲) لأنّ النهى إذا تعلّق بالمسبّب كان المنهىّ عنه- وهو إيجاد الملكيّة مثلًا- متّحداً مع وجودها، بخلاف ما إذا تعلّق بالتسبّب إلى المسبّب بسبب خاصّ، فإنّ المنهىّ عنه- وهو التسبّب- غير وجود الملكيّة، كما هو واضح. م ح- ى.

[۲۱۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۰.

[۲۱۱] (۲) المصدر نفسه.

[۲۱۲] (۱) المصدر نفسه.

[۲۱۳] (۲) المصدر نفسه.

[۲۱۴] (۱) راجع كفاية الاصول: ۲۳۱.

[۲۱۵] (۲) بخلاف أكثر المسائل الاصوليّة، كمسألة خبر الواحد وظواهر الكتاب والإجماع المنقول وغيرها، فإنّ النزاع فيها كبروى، إذ نتنازع فيها عن حجّيّتها. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۶] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱ و ۶.

[۲۱۷] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۶.

[۲۱۸] (۱) الأنسب أن يمثّل للشيئين الذين لا ترتّب بينهما بمعلولين لعلّة واحدة، إذ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة، واللازم متأخّر رتبةً عن الملزوم، نعم، يمكن أن يمثّل بهما لما إذا لم يكن الترتّب على العلّة، لعدم كون الأربعة علّة للزوجيّة. م ح- ى.

[۲۱۹] (۱) هذا صحيح فى جميع ما ذكره الاستاذ« مدّ ظلّه» إلّافيما إذا كان الشرط علّة ناقصة للجزاء، فإنّ المتبادر من الجملة الشرطيّة كون الشرط علّة تامّة له، فلابدّ من أن يكون قولنا:« إذا تحقّقت النار يتحقّق الإحراق» مجازاً بمعونة القرينة، ولو كانت تلك القرينة علمنا الخارجى بأنّ النار لا تؤثّر فى الإحراق إلّابعد انضمام الشرط وعدم المانع إليها. م ح- ى.

[۲۲۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۲.

[۲۲۱] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۳.

[۲۲۲] (۱) أمّا فى صورة المقارنة فلأنّ العلّتين المستقلّتين إذا وردتا على معلول واحد صارت كلّ واحدة منهما جزء المؤثّر، لعدم إمكان تأثير علّتين على معلول واحد تمام التأثير، وأمّا فى صورة السبق فلأنّ المعلول إذا وجد بعلّته السابقة فلم يبق مجال لتأثير اللاحقة أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۳] (۲) وتحقّق الإطلاق نادراً لا يجدى القائل بالمفهوم، لأنّه بصدد إثبات المفهوم فى جميع القضايا الشرطيّة لا فى بعض مواردها النادرة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية.

[۲۲۴] (۳) كفاية الاصول: ۲۳۳.

[۲۲۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۳۴.

[۲۲۶] (۱) قد عرفت أنّ الطرق الستّة المتقدّمة التى استدلّ بها المتأخّرون على المفهوم كلّها كانت بصدد إثبات كون الشرط علّة منحصرة للجزاء. م ح- ى.

[۲۲۷] (۱) نهاية الأفكار ۱ و ۲: ۴۷۸.

[۲۲۸] (۲) كفاية الاصول: ۲۳۴.

[۲۲۹] (۱) ضرورة أنّ كلّ معلول مقيّد بعلّته، ألا ترى أنّ الحرارة الناشئة عن النار الخاصّة إنّما هى حرارة خاصّة مقيّدة بها، لا الحرارة المطلقة، فإذا قال المولى:« إن جاءك زيد فأكرمه» وفرضنا أنّ مجىء زيد علّة منحصرة لوجوب إكرامه فلا محالة يكون المجىء علّة لشخص وجوب الإكرام المنشأ فى كلامه المتحقّق عقيب المجىء لا لسنخ وجوب الإكرام وكلّيه، فلا يمكن أن يجعل النزاع فى كون

الشرط علّة منحصرة لسنخ الحكم. منه مدّ ظلّه فى توضيح الإشكال.

[٢٣٠] (١) كفاية الاصول: ٢٣٧.

[٢٣١] (١) إنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» اختار فى وضع الحروف وما يلحق بها ما ينتج نتيجة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، لا نفسه، كما مرّ توضيحه فى مبحث وضع الحروف. م ح- ى.

[٢٣٢] (٢) مطارح الأنظار ٢: ٣٨.

[٢٣٣] (١) لكون المادّة اسماً موضوعاً للعموم. م ح- ى.

[٢٣٤] (٢) تهذيب الاصول ٢: ١٠٧.

[٢٣٥] (١) هذا مضمون صحيحة عبداللّه‌بن سنان. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٧٢، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

[٢٣٦] (٢) هذا مضمون صحيحة محمّد بن مسلم. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٧٠، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

[٢٣٧] (٣) فيقال: الجملة الشرطيّة تدلّ على المفهوم إلّافيما إذا كان الشرط متعدّداً. منه مدّ ظلّه.

[٢٣٨] (٤) أى شىء ثالث غير هذين الشرطين. م ح- ى.

[٢٣٩] (٥) فكلّ واحد من خفاء الأذان والجدران جزء العلّة لوجوب القصر، فلا تدلّ القضيّة الشرطيّة- فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء- على العلّيّة التامّة، فضلًا عن العلّيّة المنحصرة. م ح- ى.

[٢٤٠] (١) كفاية الاصول: ٢٣٨.

[٢٤١] (٢) بأحد التقريبين المتقدّمين. منه مدّ ظلّه.

[٢٤٢] (١) سواء كان إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء. منه مدّ ظلّه.

[٢٤٣] (١) لكنّ الإمام الخمينى قدس سره ذهب إلى أنّهما لا تدلّان على العلّيّة التامّة على الفرض الأوّل أيضاً، إذ بعد تساقط أصالتى الحقيقة كما لا- يكون لنا دليل على الانحصار لا يكون لنا دليل على التماميّة أيضاً، لدوران أمر الأداة حينئذٍ بين استعمالها فى أحد المجازات الخمسة: العلّيّة التامّة، أو الأعمّ من الناقصة، أو مطلق الترتّب، أو اللزوم، أو الارتباط، ولا ترجيح لأحدها، وكون العلّة التامّة أقرب إلى المنحصرة واقعاً لا- يكون مرجّحاً فى تعيينها، لأنّ وجه التعيين هو الانس الذهنى الذى يرجع إلى الظهور العرفى، وأمّا بناءً على الفرض الثانى- أعنى الانصراف- فالساقط بسبب التعارض هو الانصرافان، ويكون أصالة الحقيقة فى كلّ منهما محكّمة، فلو قلنا بوضع الأداة للعلّيّة التامّة لدلّت عليها، ولو قلنا بوضعها لمطلق الارتباط أو اللزوم أو الترتّب أو العلّيّة المطلقة الشاملة للعلّة الناقصة فلا دليل لنا على العلّيّة التامّة كما لا دليل على الانحصار.

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فى تهذيب الاصول ٢: ١٠٩.

وهو كلام متين، وملخّصه أنّ مقتضى الفرض الثالث- وهو استفادة العلّيّة المنحصرة من الإطلاق والقول بكون الأداة موضوعة للعلّيّة التامّة- دلالة الجملتين على العلّيّة التامّة، ومقتضى الفرض الأوّل- وهو وضع الأداة للعلّيّة المنحصرة- والأخير- وهو استفادة انحصار العلّة وتماميّتها كليهما من الإطلاق- عدم دلالتهما عليها، إذ بعد تساقط أصالتى الحقيقة فى الأوّل والإطلاقات الأربعة فى الأخير ليس لنا دليل على التماميّة كما ليس لنا دليل على الانحصار، ومقتضى الفرض الثانى- وهو مسألة الانصراف- دلالتهما عليها لو قلنا بوضع الأداة للعلّيّة التامّة كالفرض الثالث، وإلّا فلا.

ثمّ إنّه كلّما ليس لنا دليل لفظى على العلّيّة التامّة فلابدّ من الرجوع إلى الاصول العمليّة، والظاهر أنّ مقتضاها هو أصالة البراءة من الحكم المذكور فى الجزاء إذا لم يتحقّق الشرطان معاً. م ح- ى.

[٢٤٤] (١) فلابدّ لإمكان الاشتراك فيه إمّا من القول بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم واختيار أحد الطرق الثلاثة الاخر المذكورة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله لرفع التعارض، وإمّا من القول بعدم دلالتها على المفهوم، بل على مجرّد العلّيّة التامّة مطلقاً ولو لم يكن لها معارض. م ح- ى.

[٢٤٥] (١) لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر كلامه بصدد بيان مورد لابدّ فيه من تداخل الأسباب ومورد آخر لابدّ فيه من تداخل المسبّبات، فقال:

« هذا كلّه فيما إذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلًا للتعدّد، وأمّا ما لا يكون قابلًا لذلك فلابدّ من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكّد المسبّب، ومن التداخل فيه فيما يتأكّد». كفاية الاصول: ٢٤٣.

فهو كما ترى ليس بصدد حصر التداخل فى السبب أو المسبّب فيما ذكره، بل بصدد بيان لزوم تداخل الأسباب فى المورد الأوّل، والمسبّبات فى المورد الثانى، واستحالة عدم التداخل فيهما، فلا ينافى أن يكون المثال السابق أيضاً من قبيل التداخل فى المسبّب إذا اكتفى العبد بإكرام العالم الهاشمى بالضيافة وقلنا بجواز الاكتفاء، ومن قبيل عدم التداخل لو لم يكتف به أو قلنا بعدم جواز الاكتفاء.

ثمّ إنّه يمكن التمثيل لاستحالة عدم تداخل الأسباب بما إذا قال:« إذا لاقى ثوبك دم فاغسله» و« إذا لاقاه خمر فاغسله» حيث إنّ الغسل لا يتعدّد ولا وجوبه يتأكّد إذا أصابه دم وخمر معاً، ولاستحالة عدم تداخل المسبّبات بما إذا قال:« من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و« من ارتدّ يجب قتله» حيث إنّ القتل لا يقبل التعدّد فيما إذا سبّ أحد المعصومين وارتدّ معاً، لكنّ وجوبه يتأكّد. م ح- ى.

[٢٤٦] (١) القيامة: ٢٢- ٢٣.

[٢٤٧] (٢) الظاهر أنّ المراد به آية اللّه البروجردى رحمه الله، وعبّر عنه الإمام رحمه الله فى تهذيب الاصول ب« بعض الأكابر». منه مدّ ظلّه.

[٢٤٨] (٣) التمثيل بالتوضّى عقيب البول والنوم مجرّد فرض، لأنّ الدليل الخاصّ قائم بتداخلهما. م ح- ى.

[٢٤٩] (١) تهذيب الاصول ٢: ١١٦.

[٢٥٠] (١) كما عرفت فى المقدّمة الاولى من مقدّمات هذا التنبيه. م ح- ى.

[٢٥١] (٢) مختلف الشيعة ٢: ٤٢٨.

[٢٥٢] (١) مطارح الأنظار ٢: ٥٩.

[٢٥٣] (٢) كلام هذين المحقّقين وكذا ما سيأتى من كلام المحقّق النائينى رحمهم الله لو تمّ لثبت به المقدّمة الاولى المذكورة فى كلام الشيخ رحمه الله، وهى أنّ السبب الثانى مؤثّر كالأوّل. منه مدّ ظلّه.

[٢٥٤] (١) كفاية الاصول: ٢٤٠، ومصباح الفقيه ٢: ٢٥٨- ٢٦١.

[٢٥٥] (٢) أمّا تقدّم الأداة والشرط فواضح، وأمّا تقدّم الحكم فلأنّ قوله:« فتوضّأ» يكون بمعنى« يجب عليك الوضوء» فكأنّه قال:« إذا بلت يجب عليك الوضوء» و« إذا نمت يجب عليك الوضوء». منه مدّ ظلّه.

[٢٥٦] (١) راجع ص ١٨٢.

[٢٥٧] (٢) راجع ص ١٨٤ إلى ص ١٨٨ لكى يتّضح لك الطرق الأربعة من الإطلاق التى تمسّكوا بها لإثبات العلّيّة المنحصرة، ثمّ غيّرها بنحو تنطبق على العلّيّة التامّة. م ح- ى.

[٢٥٨] (٣) أو الأداة أو الجزاء. م ح- ى.

[٢٥٩] (٤) بناءً على دلالة الإطلاق على الشمول. م ح- ى.

[٢٦٠] (١) كقيد« من قبله» فيكون قوله:« إذا بلت فتوضّأ» و« إذا نمت فتوضّأ» بمعنى إذا بلت فتوضّأ من قبله، وإذا نمت فتوضّأ من قبله. م ح- ى.

[٢٦١] (١) كفاية الاصول المحشّى ٢: ٣٠٥.

[٢٦٢] (٢) ذهب المحقّق النائينى رحمه الله فى مبحث تعلّق الأحكام بالطبائع أو الأفراد إلى أنّها متعلّقة بصرف الوجود من الطبيعة من دون أن يكون للتشخّصات الفرديّة دخل فى المتعلّق، ومراده بصرف وجودها أوّل وجودها، سواء تحقّق فى ضمن فرد واحد أو فى ضمن أفراد متعدّدة دفعةً وفى عرض واحد. منه مدّ ظلّه.

[٢٦٣] (١) ما ذكره المحقّق الخراسانى والهمدانى أيضاً عبارة عن الورود، لأنّهما ذهبا إلى أنّ إطلاق مادّة الجزاء متوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان على التقييد، وظهور القضيّتين فى السببيّة المستقلّة بيان له، فيرتفع به موضوع إطلاق المادّة حقيقةً، وأمّا الحكومة فهى عبارة عن تضييق أحد الدليلين أو توسعته موضوع الدليل الآخر تعبّداً، كما يضيّق قوله:« لا شكّ لكثير الشكّ» موضوع قوله:« إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع». منه مدّ ظلّه.

[٢٦٤] (٢) فوائد الاصول ١ و ٢: ٤٩٣.

[٢٦٥] (١) هذا مع قطع النظر عن المناقشة المتقدّمة منّا فى دلالتها على السببيّة المستقلّة، حيث قلنا: إنّها ظاهرة فى مطلق الارتباط بين الشرط والجزاء. منه مدّ ظلّه.

[٢٦٦] (٢) إلّاأن يتمسّك لترجيح ظهورهما على ظهور المادّة بقضاوة العرف كما ذهب إليه صاحب الكفاية فى حاشيتها. منه مدّ ظلّه.

[٢٦٧] (١) كما أنّ المولى إذا قال لعبده:« أكرم عالماً» و« أضف هاشميّاً» فأكرم العالم الهاشمى بالضيافة فلم يبق على عهدته تكليف، لكون عمله مصداقاً لإكرام العالم وإضافة الهاشمى كليهما. م ح- ى.

[٢٦٨] (١) هذا خروج عن محلّ البحث كما عرفت فى المقدّمة الرابعة فى ص ٢٠٦. م ح- ى.

[٢٦٩] (٢) حيث روى:« فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك عنها غسل واحد». راجع وسائل الشيعة ٣: ٣٣٩، كتاب الطهارة، الباب ٣١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ١.

[٢٧٠] (١) كتغاير السواد والحلاوة، فإنّهما يجتمعان فى التمر مثلًا. م ح- ى.

[٢٧١] (١) ورد بهذا المضمون روايات. راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٨ وما بعدها، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق.

[٢٧٢] (٢) أى فى ناحية الجزاء. م ح- ى.

[٢٧٣] (٣) المسمّاة ب« هداية المسترشدين». م ح- ى.

[٢٧٤] (٤) هداية المسترشدين ٢: ٤٦١.

[٢٧٥] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ١٣٨٨ ه.ش.

[٢٧٦] (١) مطارح الأنظار ٢: ٤١، هداية: يجب تطابق المفهوم والمنطوق، إلى آخر كلامه رحمه الله.

[٢٧٧] (٢) فنقيض الوجود العدم ونقيض العدم عدم العدم، وأمّا الوجود فهو لازم النقيض لا نفسه. م ح- ى.

[٢٧٨] (١) وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٣، كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٤.

[٢٧٩] (١) ورد بهذا المضمون روايات فى وسائل الشيعة، ج ١٧: ٨٧ و ٨٩، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٤، وج ٢٤: ٢٣٦، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

[٢٨٠] (٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وفيه:« كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر». م ح- ى.

[٢٨١] (٣) أى لكون ارتفاع الحكم عند حصول الغاية مقتضى تقييده بها. م ح- ى.

[٢٨٢] (١) لكونها حينئذٍ كالوصف فى كونها قيداً للموضوع. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۳] (۲) كفاية الاصول: ۲۴۶.

[۲۸۴] (۳) كما هو المشهور حيث ذهبوا إلى أنّ الوضع فى الحروف وما الحق بها عامّ والموضوع له خاصّ. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۵] (۴) درر الفوائد: ۲۰۴.

[۲۸۶] (۵) ولو كان للكلام الأوّل مفهوم لكان بمفهومه منافياً للكلام الثانى، فإنّ مفهوم الأوّل هو« لايجب بعد الزوال الجلوس» وتضادّه مع منطوق الثانى ظاهر. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۷] (۱) درر الفوائد: ۲۰۴.

[۲۸۸] (۱) لا تبتنى هذه المسألة على النزاع المعروف فى الفلسفة من« إمكان الجزء الذى لا يتجزّى وامتناعه» إذ ليس المراد بالغاية« نهاية الأجسام» التى هى المراد بالغاية عند الحكماء، بل المراد بها هاهنا ما وقع بعد مثل« حتّى» و« إلى» قيداً للحكم أو الموضوع وكان ذا أجزاء زمانيّة، مثل« أتمّوا الصلاة إلى الليل» أو مكانيّة، مثل« سر من البصرة إلى الكوفة» أو غيرهما، مثل« كُل السمكة حتّى رأسها». منه مدّ ظلّه.

[۲۸۹] (۱) كفاية الاصول: ۲۴۷.

[۲۹۰] (۲) كفاية الاصول المحشّى ۲: ۳۲۹.

[۲۹۱] (۱) قال المحقّق الحائرى رحمه الله: لا- يخفى أنّ هنا مقامين: أحدهما: أنّ كلمة« إلّا» هل تدلّ على الإخراج وإثبات نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى أو لا-؟ والثانى: بعد تسليم دلالتها على الإخراج هل تدلّ على الحصر حتّى يكون منشأً لأخذ المفهوم بالنسبة إلى غير المستثنى من سائر الأفراد أو لا؟ وأبو حنيفة إنّما خالف فى المقام الأوّل، فعدّه من المخالفين فى استفادة الحصر لا وجه له. انتهى. درر الفوائد: ۲۰۶.

[۲۹۲] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۵ و ۳۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱ و ۶.

[۲۹۳] (۲) قال العلّامة المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية توضيحاً لاستدلال أبى حنيفة: وجه الاستدلال: أنّ الصلاة إمّا اسم للصحيح أو للأعمّ، وظاهر الكلام أنّ الخبر المقدّر من أفعال العموم، وعلى الأوّل فلو دلّ الاستثناء على الإثبات لدلّ على وجود الصلاة عند وجود الطهارة، وجدت سائر الشرائط والأجزاء أو لا، وعلى الثانى لا يمكن حفظ ظهور الكلام، إذ ظاهره نفى وجود الصلاة عند فقدان الطهارة، وهو معلوم العدم، فلابدّ من التجوّز إمّا فى لفظ الصلاة باستعماله فى الفرد الصحيح أو تقدير كلمة« صحيحة» لتكون صفة لاسم« لا» أو تقدير الخبر كلمة« صحيحة» فحينئذٍ لو دلّ الاستثناء على الحصر لدلّ على صحّة الصلاة عند فقدان- الظاهر أنّه خطأ ناشٍ من سهو القلم، والصحيح« وجدان»- الطهارة ولو انتفى سائر ما يعتبر أيضاً، إنتهى. كفاية الاصول المحشّى ۲: ۳۲۹.

[۲۹۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۴۸.

[۲۹۵] (۲) لقمان: ۲۵، والزمر: ۳۸.

[۲۹۶] (۳) الزمر: ۳. و« الزلفى» بمعنى: القربة، الدرجة، المنزلة. م ح- ى.

[۲۹۷] (۱) المائدة: ۳۳.

[۲۹۸] (۱) لم يتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لمفهوم اللقب والعدد، لكنّه أشار فى مطاوى كلماته إلى أنّ عدم دلالة اللقب على المفهوم أمر واضح. م ح- ى.

[۲۹۹] (۱) عدم اطّراد التعريف عبارة عن عدم منعه من الأغيار، وعدم انعكاسه عبارة عن عدم كونه جامعاً للأفراد. م ح- ى.

[۳۰۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۵۲.

[۳۰۱] (۲) كفاية الاصول المحشّى ۲: ۳۴۶.

[۳۰۲] (۱) عدّ بعض هذه الامور ممّا يتوقّف عليه الإطلاق محلّ للإشكال والاختلاف، لكنّا لسنا فعلًا بصدد قبولها أو ردّها. منه مدّ

ظلّه.

[٣٠٣] (١) البقرة: ٢٧۵.

[٣٠۴] (٢) راجع ص ٩- ١٣.

[٣٠۵] (١) بل عموميّتها مستندة إلى قضاوة العرف كما سيأتى. م ح- ى.

[٣٠۶] (١) كفاية الاصول: ٢۵٣.

[٣٠٧] (١) كفاية الاصول المحشّى ٢: ٣۴٩.

[٣٠٨] (٢) القصص: ٢٨.

[٣٠٩] (١) البقرة: ٢٧۵.

[٣١٠] (٢) فإنّا وإن ناقشنا فى حكم العقل بأنّ« الماهيّة لا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها» إلّاأنّ حكمه بأنّها توجد بوجود فرد ما مسلّم لا يمكن الإشكال فيه. منه مدّ ظلّه.

[٣١١] (١) لأنّها لو كانت للعهد لكانت الدلالة على الفرد المعهود لفظيّة. م ح- ى.

[٣١٢] (١) هـذه العبارة منقولـة عن درر الفوائد للمحقّق الحائرى رحمه الله، ولأجل ذلك ما غيّرنا العبارات، وإن كان الحقّ أنّ كلمة« كلّ» مؤنّثة. م ح- ى.

[٣١٣] (١) قال المحقّق الحائرى رحمه الله- فى درر الفوائد: ٢١٢، التعليقة ١-: والحاصل أنّه فرق بين أن يكون المدخول مجملًا مردّداً بين المطلق والمقيّد فيحتاج إلى المقدّمات، أو مهملًا جامعاً فيكفى لفظة الكلّ فى تعيين الإطلاق. م ح- ى.

[٣١۴] (٢) درر الفوائد: ٢١١.

[٣١۵] (١) هذا الجواب يختصّ بلفظة« كلّ» وما فى معناها من الألفاظ الموضوعة للعموم، بخلاف النكرة فى سياق النفى، لما سيأتى من افتقارها فى إفادة العموم إلى جريان أصالة الإطلاق. م ح- ى.

[٣١۶] (١) تهذيب الاصول ٢: ١۶٠.

[٣١٧] (٢) كفاية الاصول: ٢۵۴.

[٣١٨] (١) وإليك أمثلة الأقسام الأربعة: ١-« ليس رجل فى الدار»، ٢-« لا رجل فى الدار»، ٣-« لا تكرم رجلًا»، ۴-« لا تكرم الرجل» بناءً على كون اللام للجنس. م ح- ى.

[٣١٩] (٢) فى مقابل ما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريّين المتعلّقين بإيجاد الفعل. م ح- ى.

[٣٢٠] (١) راجع ص ٩.

[٣٢١] (٢) درر الفوائد: ٢١٠.

[٣٢٢] (١) كفاية الاصول: ٢۵۴.

[٣٢٣] (٢) راجع ص ٩- ١٣.

[٣٢۴] (١) كفاية الاصول: ٢۵۴.

[٣٢۵] (١) وبتعبير المحقّق الخراسانى رحمه الله: المرسلة. م ح- ى.

[٣٢۶] (٢) وردت هذه الآية فى مواضع من الكتاب العزيز، منها سورة البقرة، الآيات ۴٣ و ٨٣ و ١١٠.

[٣٢٧] (١) فاستفادة العموم فى المقام تتوقّف على ثلاثة امور:

أ- وقوع النكرة أو اسم الجنس فى سياق النفى أو النهى، وهـذا أمر لفظى، ب- جريـان الإطلاـق فيما دخل عليه النفى أو النهى، وهـذا أمر عقلى، لأنّـك قـد عرفت أنّ العقـل هو الـذى يحكم بـأنّ المولى الحكيم العاقـل العـارف بموازين المحـاورة إذا كان فى مقام بيان

جمیع حـدود موضوع حکمه ولم یأت بقرینـة متّصلـة أو منفصلـة علی تقییده ولم یکن قدر متیقّن فی مقام التخاطب- علی فرض کونه أیضاً من مقـدّمات الحکمة- فلا محالة یرید الموضوع بإطلاقه، ج- قاعدة« الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع مصادیقها» وهذا أمر عرفی کما عرفت. م ح- ی.

[۳۲۸] (۲) نحو قوله تعالی:« وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ». الأنبیاء: ۳۰.

[۳۲۹] (۳) نحو قوله تعالی:« إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ». التوبة: ۴۰.

[۳۳۰] (۴) نحو قوله تعالی:« كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا* فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ». المزمّل: ۱۵- ۱۶.

[۳۳۱] (۵) مثل قوله صلی الله علیه و آله:« الحسن والحسین سیّدا شباب أهل الجنّة». کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة ۱: ۵۲۱.

[۳۳۲] (۱) لأنّ قولنا:« أکرم العالم» مثلًا لو کان عامّاً ناظراً إلی الأفراد والکثرات بالوضع لما کان مجری أصالة الإطلاق، لما عرفت من أنّ مورده هو الطبیعة لا الأفراد. م ح- ی.

[۳۳۳] (۲) راجع ص ۲۵۹.

[۳۳۴] (۳) وفیه: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وإن أنکر دلالة المحلّی باللام علی العموم وضعاً، إلّاأنّه صرّح بدلالته علیه بالإطلاق، فإنّه قال:« لکن دلالته علی العموم وضـعاً محلّ منع، بل إنّما یفیده فیما إذا اقتضـته الحکمة أو قرینة اخری». کفایة الاصول: ۲۵۵. م ح- ی.

[۳۳۵] (۱) عـدم دلالـة المـدخول علی العموم واضح إذا کان مفرداً، وأمّا إذا کان جمعاً فلأنّه لو وضع للعموم لما صدق علی أقلّ من تمـام أفراده من المراتب الکثیرة للجمع- التی منها أقلّ الجمع، وهو ثلاثـة، بل اثنان عنـد المنطقیّین- إلّابنحو المسامحـة والتجوّز، وهل یمکن الالتزام بذلک؟!. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۶] (۱) راجع ص ۲۳۶- ۲۴۲ من الجزء الأوّل.

[۳۳۷] (۲) لا حاجـة إلی توضیـح هـذا البحث وبیان الأدلّـة والشواهـد هنا لإثبات ما هو الحقّ المختار بعـد ذکره فی مبحث« اسـتعمال اللفظ فی المعنی المجازی» مفصّلًا، فلیراجع الطالب إلی هناک. م ح- ی.

[۳۳۸] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۵.

[۳۳۹] (۱) المائدة: ۱.

[۳۴۰] (۲) البقرة: ۲۷۵.

[۳۴۱] (۳) وإن کانا فی مقام الإخبار متناقضـین، فإنّ قولنا:« ما جاءنی من القوم أحـد» یکون نقیضاً لقولنا:« جاءنی من القوم زید». منه مدّ ظلّه.

[۳۴۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۶.

[۳۴۳] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۱۷.

[۳۴۴] (۱) فیصیر الکلام بعد الفراغ ظاهراً فی المعنی الحقیقی فی مثل« رأیت أسداً» والمجازی فی مثل« رأیت أسداً یرمی» فإنّ مورد أصالة الظهور أعمّ من الحقیقة والمجاز. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۵] (۱) إن قلت: کیف لا تکون العلاقة موجودةً مع أنّ المستعمل فیه جزئی، وما وضع له اللفظ المستعمل کلّی؟

قلت: لیس لنا علاقة باسم علاقة الکلّی والجزئی، بل علاقة الکلّ والجزء. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۶] (۱) کما أنّ أصالة الحقیقة فی قولنا:« رأیت أسداً» أیضاً شعبة منها، ولأجل هذا لو کان الکلام ظاهراً فی المعنی المجازی، کأن یقال:« رأیت أسـداً یرمی» تجری أصالة الظهور بالنسـبة إلی المعنی المجازی من دون أن تجری أصالة الحقیقة، فتمام الملاک فی مثل أصالتی الحقیقة والعموم هو مسألة الظهور. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۷] (۱) والمخصّصات الشرعيّة تكون كذلك. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الدرر.

[۳۴۸] (۲) درر الفوائد: ۲۱۵.

[۳۴۹] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۰] (۲) لأنّ من عادة العرف وصل المخصّصات بالعمومات عكس الشارع المقدّس. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۱] (۱) هذا فيما إذا لم يرد« من يسمّى بزيد» وإلّا لعمّهما، بل وغيرهما إذا كان المسمّى بزيد من بين العلماء أكثر من شخصين. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۲] (۲) الإجمال الحقيقى فى مقابل الإجمال الحكمى الآتى عن قريب. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۳] (۳) وذلك لأنّ المخصّص وإن كان مجملًا بالنسبة إلى كلّ من المتباينين، إلّاأنّه حجّة فى عدم دخول كليهما معاً تحت حكم العامّ. م ح- ى.

[۳۵۴] (۱) ولا فرق فى كون القاعدة تساقط المتعارضين بين ما إذا كان تعارضهما بالذات، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء والآخر على عدم وجوبه، فإنّ كلّاً منهما بمفهومه يطرد الآخر، أو بالعرض، كما فى المقام، حيث إنّ أصالة العموم الجارية فى كلّ منهما لا تطرد الاخرى، إذ يمكن أن يكون كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر واجب الإكرام، إلّاأنّا نعلم خارجاً بمقتضى التخصيص عدم وجوب إكرام أحدهما، فيقع بينهما التعارض بالعرض. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۵] (۱) فإنّهم وإن اختلفوا فى كون المرجع فى الشبهات التحريميّة الموضوعيّة أصالة البراءة أو الاشتغال، إلّاأنّهم لم يختلفوا فى خروجها عن تحت الدليل اللفظى. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۶] (۱) لعدم إحراز كونه موصوفاً بعدم الفسق، فالتمسّك بالعامّ لإثبات وجوب إكرامه يكون من قبيل التمسّك بالدليل فى الشبهة الموضوعيّة لنفس ذلك الدليل، وقد عرفت عدم جوازه. م ح- ى.

[۳۵۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۲۵.

[۳۵۸] (۲) راجع ص ۲۸۳.

[۳۵۹] (۱) كفاية الاصول: ۲۵۸.

[۳۶۰] (۲) فتفسيرها بالمنجّزيّة والمعذّريّة كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله تفسير بلازم المعنى. م ح- ى.

[۳۶۱] (۱) كما إذا قال المولى:« أكرم العلماء» ثمّ قال:« لا تكرم الفسّاق من العلماء» وشككنا فى أنّ الموجب للفسق هل هو خصوص ارتكاب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن ارتكاب الصغيرة. م ح- ى.

[۳۶۲] (۱) كفاية الاصول: ۲۵۹.

[۳۶۳] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۶۴] (۱) فهذا المخصّص اللبّى يكون مثل قول المولى:« لا تكرم الأعداء من جيرانى» فى كونه متعرّضاً للكبرى الكلّيّة دون المصاديق الجزئيّة. م ح- ى.

[۳۶۵] (۲) قسّموا الدلالة إلى قسمين: التصوّريّة، والتصديقيّة، فالدلالة التصوّريّة أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظه، ولو علم أنّ اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقى عند استعمال اللفظ فى معنى مجازى، مع أنّ المعنى الحقيقى ليس مقصوداً للمتكلّم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغالط.

والدلالة التصديقيّة دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد المتكلّم. م ح- ى.

[۳۶۶] (۱) مقالات الاصول ۱: ۴۴۳.

[٣٦٧] (٢) نعم، إذا كان المولى عالماً بحقائق الامور كان بيان الموضوع من قبله موجباً لانكشافه عندنا، فيجب علينا اتّباعه لأجل علمنا بالموضوع لا تعبّداً. م ح- ى.

[٣٦٨] (١) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

[٣٦٩] (١) فى كامل الزيارات، ص ١٧٩:« اللهمّ العن يزيد وأباه، والعن عبيداللّهبن زياد ... وبنى اميّة قاطبة». م ح- ى.

[٣٧٠] (٢) فيترتّب عليه سائر آثار غير المؤمن أيضاً، من عدم جواز مناكحته، وعدم وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه إذا مات، وحرمة دفنه فى مقابر المسلمين، وغير ذلك من آثار غير المؤمن. م ح- ى.

[٣٧١] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٣٦.

[٣٧٢] (١) ذكر المخصّصات الثلاثة فى كلام الاستاذ« مدّ ظلّه» إنّما هو من باب المثال، لأنّه لو اكتفى بواحد منها لكان التخصيص أفراديّاً أيضاً. م ح- ى.

[٣٧٣] (١) راجع ص ٤١.

[٣٧٤] (١) الفرق بين التعارض والتزاحم هو أنّ ملاك الحكم موجود فى الطرفين فى باب التزاحم، لكنّ المكلّف لا يقدر على امتثال كليهما، مثل إنقاذ الغريقين، فإنّ إنقاذ كلّ منهما مشتمل على المصلحة، لكنّ المكلّف لايقدر إلّاعلى إنقاذ أحدهما، بخلاف باب التعارض، فإنّ ملاك الحكم يختصّ بأحد المتعارضين، مثل الخبرين الذين يدلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة، والآخر على حرمتها. م ح- ى.

[٣٧٥] (٢) راجع مسألة الترتّب من مبحث الضدّ ص ٤٤٧- ٤٦١ من الجزء الثانى.

[٣٧٦] (١) فإنّ الاصول الموضوعيّة لا تجرى إلّالإثبات حكم شرعى، كاستصحاب خمريّة مايع للحكم بحرمته، أو نفيه، كاستصحاب عدم خمريّته للحكم بعدم حرمته، وأمّا اللوازم والملازمات العقليّة فلا تترتّب عليها. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٧] (١) نهاية الأفكار ١ و ٢: ٥٢٧، ومقالات الاصول ١: ٤٤٤.

[٣٧٨] (٢) بل على القول بأنّ التخصيص يستلزم التجوّز فى العامّ كان التخصيص قرينة على استعماله فى غير مورد المخصّص، فكان تقييداً له بالنسبة إلى أصالة الظهور التى هى المرحلة الثانية من مراحل حجّيّة الدليل. منه مدّ ظلّه.

[٣٧٩] (١) أى سواء كان من الاستصحابات المتعارفة أو من قبيل استصحاب العدم الأزلى. م ح- ى.

[٣٨٠] (٢) فلا يعنون قوله:« أكرم كلّ عالم» بعد ورود قوله:« لا تكرم الفسّاق من العلماء» بعنوان خاصّ، كأن يكون بمعنى« أكرم كلّ عالم غير فاسق» كى نحتاج إلى إحراز كون العالم غير فاسق، بل يكفى عدم تحقّق عنوان المخصّص. وبعبارة اخرى: مجموع العامّ والخاصّ يقتضيان أنّ زيداً العالم إذا لم يتحقّق بينه وبين الفسق علاقة وارتباط- نظير السالبة المحصّلة التى تصدق حتّى مع انتفاء الموضوع- يجب إكرامه، ولا نحتاج إلى إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بنحو الموجبة المعدولة التى لا تصدق إلّامع وجود الموضوع المتّحد مع المحمول.

نعم، حيثما يكن الموضوع فى المثال موجوداً، فإن كان فسقه ذا حالة سابقة عدميّة يمكن إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، لكنّا لا نحتاج إليه، بل يكفى جريان استصحاب عدم تحقّق الارتباط بينه وبين الفسق بنحو السالبة المحصّلة، وتظهر الثمرة فى استصحاب العدم الأزلى الذى لا يمكن إثبات الاتّصاف به أصلًا. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[٣٨١] (٣) أى المخصّص. م ح- ى.

[٣٨٢] (٤) قال المشكينى رحمه الله فى الحاشية: مراده من الشاذّ هو الذى شكّ فيه لتبادل الحالتين، ولا شكّ فى ندرته. كفاية الاصول المحشّى ٢: ٣٨٩.

[٣٨٣] (١) كفاية الاصول: ٢٦١.

[۳۸۴] (۲) لا يقال: إنّه عبارة اخرى عن التمسّک بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص. فإنّه يقال: كلّا، فإنّ نفس الشكّ فى عنوان المخصّص يكفى فى الرجوع إلى العامّ فى الشبهة المصداقيّة على القول به، وأمّا فى المقام فنحن نتمسّك- بعد الشكّ فى عنوان المخصّص- بذيل استصحاب عدمه لو كان له حالة سابقة عدميّة، ثمّ بمعونته نتمسّك بالعامّ. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۵] (۳) ولعلّ الذى يدعوه إلى هذا المثال أمران:

أ- أنّه مثال فقهى واقعى مستفاد من الروايات، بخلاف التمثيل ب« أكرم كلّ عالم» و« لا تكرم فسّاق العلماء»، فإنّه مثال فرضى.

ب- أنّه لو مثّل بهذا المثال أو نحوه لأمكن أن يتخيّل اختصاص جريان الاستصحاب بموارد الاتّصاف، لأنّ الموضوع فى موارد الشكّ من هذا المثال حيث يكون موجوداً يمكن إحراز اتّصافه بأنّه غير فاسق بالاستصحاب، فيتخيّل أنّه لا يجرى فى موارد عدم الاتّصاف، مثل أصالة عدم تحقّق الارتباط بين زيد مثلًا وبين الفسق، إذ لا طريق إلى القول بجريانه فى هذه الموارد إلّابالالتزام باستصحاب العدم الأزلى. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۶] (۱) لكونها رابطة بين شيئين. م ح- ى.

[۳۸۷] (۲) كون هذا مثالًا للحمل الأوّلى مبنىّ على صدق هذا الحمل على صرف اتّحاد الموضوع مع المحمول ماهيّة وإن تغايرا مفهوماً. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۸] (۳) كفاية الاصول: ۷۵.

[۳۸۹] (۱) كفاية الاصول: ۲۹.

[۳۹۰] (۱) الحاشية على تهذيب المنطق: ۱۴.

[۳۹۱] (۱) لأنّ قولنا:« زيد لا قائم» يدلّ على اتّحاد« زيد» مع نقيض« القائم» بخلاف قولنا:« ليس زيد بقائم» فإنّه يدلّ على سلب الاتّحاد بين« زيد» وبين نفس« القائم» بدون أن يدلّ على الاتّحاد بينه وبين نقيضه. م ح- ى.

[۳۹۲] (۱) وهذا القسم من القضايا اختصّت فى كلماتهم بالموجبات، لكنّه لا وجه له ظاهراً، لإمكان تصوّرها فى السوالب أيضاً، كما أن يقال:« ليس عمرو هو الذى ليس بمؤمن». منه مدّ ظلّه.

[۳۹۳] (۲) لكن افتقار الموجبات إلى وجود الموضوع إنّما هو فى القضايا التى ظرف الحمل والاتّصاف فيها هو الخارج، كمسألة القيام والقعود والعدالة والفسق ونحوها، بخلاف ما إذا كان ظرف حملها الذهن، مثل« الإنسان حيوان ناطق» حيث إنّ الحمل فيه ليس بلحاظ الخارج، وكذا قضيّة« الإنسان كلّى» فإنّ عروض الكلّيّة على الإنسان إنّما هو فى وعاء الذهن، لكن مع قطع النظر عن وجوده الذهنى، إذ الإنسان الموجود فى الذهن بلحاظ وجوده الذهنى جزئى، لأنّ التشخّص كما يتحقّق بالوجود الخارجى، كذلك يتحقّق بالوجود الذهنى. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۴] (۳) وافتقار الموجبات الثلاث إلى وجود الموضوع واضح، لما عرفت من أنّ« ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وأمّا السالبة المعدولة فلأنّ النفى فى النفى فى قولنا:« زيد ليس بلا قائم» يقتضى الإثبات. هذا ما أفاده« مدّ ظلّه» فى الدورة الاولى. م ح- ى.

[۳۹۵] (۱) أو السالبة المحصّلة التى يكون موضوعها موجوداً. م ح- ى.

[۳۹۶] (۲) إن كانت بصورة الوصف. منه مدّ ظلّه.

ولا فرق بين الخبر والوصف إلّامن حيث علم المخاطب وجهله بمضمون كلام المتكلّم، فإنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار. م ح- ى.

[۳۹۷] (۱) لعدم عروض القرشيّة على ماهيّة المرأة قبل وجودها، لكونها من عوارض الوجود، لا من عوارض الماهيّة. م ح- ى.

[۳۹۸] (۲) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۱۰.

[۳۹۹] (۱) ورد مضمونه فى كنز العمّال ۱۶: ۷۱۳، الحديث ۴۶۴۷۸.

[۴۰۰] (۱) أو من مصاديق التمسّک بالدليل فی الشبهة المصداقيّة لنفسه. م ح- ی.

[۴۰۱] (۲) وبه يظهر التحقيق حول نذر الصيام فی السفر. م ح- ی.

[۴۰۲] (۱) وسائل الشيعة ۱۱: ۳۰۸، كتاب الحج، الباب ۱ من أبواب المواقيت، الحديث ۳.

[۴۰۳] (۲) وسائل الشيعة ۱۱: ۳۲۶، كتاب الحجّ، الباب ۱۳ من أبواب المواقيت.

فالمقتضی لصحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر إنّما هو دليل خاصّ، لا عموم مثل« أوفوا بالنذور». منه مدّ ظلّه.

[۴۰۴] (۱) مستمسک العروة الوثقی ۱۱: ۲۹۸.

[۴۰۵] (۱) كإجراء الصيغة بالعربيّة، والتلفّظ ب« للّه علیّ» بناءً علی اعتبارهما فی النذر. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۶] (۱) مثل الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۷] (۱) كالتوصيف بالعدول أو استثناء الفسّاق. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۸] (۲) هذا التعبير أجود من تعبير المحقّق الخراسانی رحمه الله ب« ما إذا كان فی معرض التخصيص». منه مدّ ظلّه.

[۴۰۹] (۳) اعلم أنّ التقنين يتوقّف علی أمرين: أحدهما: كون الكلام إنشاءً، الثانی: كون الخطاب عامّاً ولو بالنسبة إلی صنف من الناس، فإن قلت:« ما رأيت فی هذه المدرسة أحداً» لم يكن قانوناً، لعدم كونه إنشاءً، وكذلک إذا قال المولی لعبده:« أكرم كلّ عالم» لكون الخطاب شخصيّاً، بخلاف قوله تعالی- فی سورة آل عمران: ۹۷-:« وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» لكونه فی مقام إنشاء وجوب الحجّ علی كلّ مستطيع، فهو واجد للأمرين الذين يتوقّف جعل القانون عليهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۰] (۱) وأمّا الاصول الجارية فی الشبهات الموضوعيّة فقد قام الإجماع أو الرواية علی عدم توقّف الرجوع إليها بالفحص عمّا يرفع الشکّ عن موردها. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۱] (۱) كفاية الاصول: ۲۶۶.

[۴۱۲] (۲) راجع ص ۳۰۰.

[۴۱۳] (۱) عطف« الأحكام الإلزاميّة» علی« المقيّدات» و« المخصّصات» إنّما هو لعدم اختصاص كلام المحقّق النائينی رحمه الله هاهنا بالفحص عن المخصّص والمقيّد قبل التمسّک بالاصول اللفظيّة، بل يعمّ كلامه الفحص عن الحكم الإلزامی قبل التمسّک بالاصول العمليّة النافية للتكليف، واستدلّ علی وجوب الفحص فی البابين بالعلم الإجمالی بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أحكاماً إلزاميّة علی خلاف الاصول النافية للتكليف، ومقيّدات ومخصّصات للعمومات والإطلاقات. م ح- ی.

[۴۱۴] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۴۳.

[۴۱۵] (۱) بناءً علی كون الطهور حالةً نفسانيّة متحصّلة من الوضوء والغسل والتيمّم لا نفس هذه الامور. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۶] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

[۴۱۷] (۳) البقرة: ۴۳ و ۸۳ و ۱۱۰.

[۴۱۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۳- ۴۱۷.

[۴۱۹] (۲) ويشترط فی منجّزيّة العلم الإجمالی أن يتعلّق بحكم شرعی، كالعلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فی يومها، أو بموضوع ذی أثر شرعی، كالعلم بخمريّة هذا المائع أو ذلک المائع، وأمّا إذا تعلّق بما هو مقارن أو ملازم لموضوع الحكم فلا يقتضی التنجّز. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۰] (۱) كما إذا ضلّ الدفتر، أو ذهب به السّيل. م ح- ی.

[۴۲۱] (۲) وأمّا إذا كان الاطّلاع عليه سهل الوصول، كما إذا كان الدفتر تحت اختياره، بحيث يطّلع علی مقدار الدين بالنظر إليه بسرعة، فلا يجوز له الاكتفاء بدفع الأقلّ، بل يجب عليه الرجوع إلی الدفتر ودفع المقدار الذی ثبت فيه، لكنّه ليس من مقتضيات العلم

الإجمالى، بل حتّى فيما إذا كانت الشبهة بدويّة- بأن كان شاكّاً فى كونه مديوناً لزيد- لا يجوز له إجراء البراءة إذا كان قادراً على إثباته ونفيه بسهولة، فإذا علم بأنّه على تقدير كونه مديوناً لأثبته فى الدفتر وكان الرجوع إليه سهلًا يجب عليه الرجوع ولا يجوز له التمسّك بالبراءة، مع أنّ الفقهاء والاصوليّين قالوا بجريان أصالة البراءة بدون الفحص فى الشبهات البدويّة الموضوعيّة.

وبالجملة: إذا كان رفع الشبهة متوقّفاً على أمر سهل الوصول يجب الفحص، سواء كانت الشبهة بدويّة أومقرونة بالعلم الإجمالى.

نعم، استثنى منه باب النجاسات، إذ لا يجب الفحص قبل إجراء البراءة فى شبهاتها البدويّة حتّى فى الموارد السهلة، لدلالة صحيحة زرارة- الواردة فى وسائل الشيعة ٣: ۴۶۶، كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١- على عدم وجوب النظر إلى الثوب عند الشكّ فى إصابته شيئاً من النجس. منه مدّ ظلّه.

[۴٢٢] (١) راجع تهذيب الاصول ٢: ٢١٧.

[۴٢٣] (١) البقرة: ١٨٣.

[۴٢۴] (٢) آل عمران: ٩٧.

[۴٢۵] (١) كفاية الاصول: ٢۶۶.

[۴٢۶] (٢) نعم، لو كان تعلّق التكليف بالمعدوم تعليقيّاً مشروطاً بوجوده لم يكن مستحيلًا، لكنّه خارج عمّا فرضه صاحب الكفاية رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۴٢٧] (٣) بل لا يمكن المخاطبة أيضاً مع ما هو موجود حاضر من الجمادات- كالسحاب والشمس والقمر- إلّاتخيّلًا وشعراً. منه مدَّ ظلّه.

[۴٢٨] (١) البقرة: ١١٧، وآل عمران: ۴٧، والنحل: ۴٠، ومريم: ٣۵، ويس: ٨٢، وغافر: ۶٨.

[۴٢٩] (٢) الفصول الغرويّة: ١٧٩ و ١٨٣.

[۴٣٠] (١) المائدة: ١.

[۴٣١] (٢) آل عمران: ٩٧.

[۴٣٢] (٣) أى تعمّهم الآيات والروايات بنفسها وبلا واسطة، لا بمعونة قيام الإجماع أو الضرورة على الاشتراك فى التكليف. منه مدّ ظلّه.

[۴٣٣] (١) لعلّ الاستاذ« مدّ ظلّه» أراد صرفاً توضيح هذه الأنواع الثلاثة من القضايا مع قطع النظر عن كونها أقساماً لتقسيم واحد أو دخول بعضها تحت تقسيم وبعضها الآخر تحت تقسيم آخر، وإلّا فالقضيّة الطبيعيّة ليست قسيماً للقضيّة الخارجيّة والحقيقيّة، بل قسيمهما هو القضيّة الذهنيّة، وأمّا الطبيعيّة فهى قسيم الشخصيّة والمحصورة والمهملة. م ح- ى.

[۴٣۴] (٢) فإنّ كلّاً من الحيوانيّة والناطقيّة من أجزاء ماهيّة« الإنسان».

إن قلت: فإذا قلنا:« كلّ إنسان حيوان ناطق» فهل هى قضيّة طبيعيّة أو حقيقيّة؟

قلت: هذا التركيب لا يصدر من المخبر الحكيم العارف بالقواعد المنطقيّة، لعدم ترتّب فائدة على لفظة« كلّ» لأنّه إن أراد بها جرّ الحكم من دائرة الطبيعة إلى دائرة الوجود فهو خلاف الواقع، وإن أراد الحكم بثبوت المحمول لطبيعة الموضوع فلا حاجة إلى لفظة« كلّ» بل هى توجب الخلل فى هذا الغرض. منه مدّ ظلّه.

[۴٣۵] (٣) لكن لا يخفى عليك أنّ لفظة« كلّ» إنّما تحكى عن كثرات الأفراد من دون أن تحكى عن تشخّصاتها الفرديّة، فبين قولنا:« أكرم كلّ عالم» و« أكرم زيداً وعمراً وبكراً» فرق، وهو أنّ الأوّل وإن دلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من هؤلاء العلماء الثلاث، إلّاأنّه لا يحكى عن تشخّصاتهم الفرديّة، بخلاف الثانى. منه مدّ ظلّه.

[۴٣۶] (١) إشارة إلى قوله رحمه الله حول القضيّة الخارجيّة:

أمّا فى القضايا الخارجيّة: فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لا سبيل إلى إنكاره، لوضوح أنّه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبة الغائب الغير الملتفت إلى الخطاب، فضلًا عن المعدوم، إلّابتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزّل غير ذوى العقول منزلة ذوى العقول، فيخاطب، كما فى قول الشاعر:

ألا ياليل طلت علىَّ حتّى كأنّك قد خلقت بلا صباح إنتهى. فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٥٠.

[٤٣٧] (١) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٥٠.

[٤٣٨] (٢) آل عمران: ٩٧.

[٤٣٩] (١) المائدة: ١.

[٤٤٠] (٢) بالاستطاعة الماليّة والبدنيّة والزمانيّة والسربيّة. منه مدّ ظلّه.

[٤٤١] (٣) لكون الآية الشريفة فى قوّة أن يقال:« كلّ مستطيع يجب عليه الحجّ» وهو قضيّة حقيقيّة. منه مدّ ظلّه.

[٤٤٢] (١) الحقيقى هاهنا فى مقابل الإنشائى لا فى مقابل المجازى. م ح- ى.

[٤٤٣] (٢) نحو« أين بيتك؟». م ح- ى.

[٤٤٤] (٣) طه: ١٧.

[٤٤٥] (١) كفاية الاصول: ٢٦٧.

[٤٤٦] (٢) المائدة: ٦٧.

[٤٤٧] (١) سواء كـان الخطاب الكتبى متوجّهاً إلى موجود غائب عن مجلس الكتابـة، كما فى مكاتيب النبىّ صـلى الله عليه و آله إلى الملوك، فإنّهـا مليئـة بأداة الخطاب، نحو ما جاء فى كتابه- المحكىّ فى مجموعـة الوثائق السياسـيّة: ١٠٩، الرقم ٢٦- إلى هرقل عظيم الروم من قوله صـلى الله عليه و آله:« فإنّى أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم، تسلم، وأسلم، يؤتك اللّه أجرك مرّتين، فإن تولّيت فعليك إثم الأريسيّين»، وما جاء فى كتابه- المحكىّ فى مجموعة الوثائق السياسيّة: ١٤٠، الرقم ٥٣- إلى كسرى عظيم فارس من قوله صلى الله عليه و آله:« وأدعوك بدعاء اللّه ... فأسلم، تسلم، فإن أبيت فإنّ إثم المجوس عليك».

أو كان متوجّهاً إلى الأعمّ منه ومن المعدوم فى زمن الكتابة، كما فى الوصايا التى يكتبها قادة الامم لإرشاد امّتهم فى الأعصار والقرون المتماديـة، فهـذه وصيّة الإمام الخمينى قائد الثورة الإسـلاميّة رحمه الله مشـتملة على خطابات كثيرة موجّهة إلى العموم أو إلى طوائف خاصّة من عمّال الحكومة. م ح- ى.

[٤٤٨] (٢) البقرة: ٢.

[٤٤٩] (٣) يوسف: ١.

[٤٥٠] (١) إبراهيم: ١.

[٤٥١] (١) آل عمران: ٩٧.

[٤٥٢] (٢) البقرة: ١٨٣.

[٤٥٣] (١) وقع الخلاف فى هـذه المسألـة بين الاـصوليّين، فـذهب المحقّق القمّى رحمه الله- فى القوانين ١: ٢٣٣ و ٤٠٣- إلى عدم حجّيّة الظواهر إلّالمن قصد إفهامه، وذهب المشـهور إلى حجّيّتها للعموم، فلو أقرّ زيد بسـرقة مال عمرو مثلًا لكان حجّة لكلّ من سـمع كلامه، فجاز له الشهادة بإقراره ولو قصد عدم إفهامه، فضلًا عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه. منه مدّ ظلّه.

[٤٥٤] (٢) كفاية الاصول: ٢٦٩.

[٤٥٥] (٣) فوائد الاصول ١ و ٢: ٥٤٩.

[٤٥٦] (١) أى سواء قلنا باختصاصها بمن حضر مجلس التخاطب أو بعموميّتها لغيره من الغائبين والمعدومين. م ح- ى.

[۴۵۷] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۴۵۸] (۱) الجمعة: ۹.

[۴۵۹] (۱) كفاية الاصول: ۲۷۰.

[۴۶۰] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۶۱] (۱) البقرة: ۲۲۸.

[۴۶۲] (۲) كفاية الاصول: ۲۷۱.

[۴۶۳] (۱) فيعمّ المطلّقة بالطلاق الرجعى وبعض من طلّقت بالطلاق البائن، كالخلع والمبارات. م ح- ى.

[۴۶۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۷۱.

[۴۶۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۷۲.

[۴۶۶] (۲) إلّاإذا حصل الاطمئنان من قول اللغويّين. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۷] (۱) الإسراء: ۲۳.

[۴۶۸] (۱) لكون المفهوم تابعاً للمنطوق. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۹] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۶.

[۴۷۰] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۱۳۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۹.

[۴۷۱] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱ و ۲ و ۶.

[۴۷۲] (۱) بأن لم يكن فى مقابل مفهومها عامّ معارض. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۳] (۲) وإن لم يذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله إلّاأربع صور. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۴] (۳) فرض كون العموم مستفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحكمة مبنيّ على تقسيم الإطلاق إلى الشمولى والبدلى، وأمّا بناءً على ما هو المختار من عدم دلالة المطلق على الشمول والسريان، بل على صرف الطبيعة، فليس لنا عامّ مستفاد من طريق الإطلاق، بل جميع العمومات مستندة إلى الوضع. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۵] (۱) مثال الوضع: ما إذا قال المولى:« أكرم كلّ عالم وإن جاءك زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أنّ أداة الشرط وضعت للعليّة المنحصرة، كما أنّ كلمة« كلّ» وضعت للعموم، فمفهوم هذه الجملة الشرطيّة- وهو« إن لم يجئك زيد العالم فلا يجب إكرامه»- ينافى عموم قوله:« أكرم كلّ عالم» وفرض أنّ دلالة كليهما بالوضع. منه مدّ ظلّه.

ومثال الإطلاق: ما إذا قال:« أكرم العالم وإن جاءك زيد العالم فأكرمه» وفرضنا أوّلًا: أنّ المفرد المحلّى باللام فى الجملة الاولى مطلق شمولى، وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّة تفيد العلّيّة المنحصرة بسبب إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء على الاختلاف المتقدّم فى باب المفاهيم، الصفحة ۱۸۴. م ح- ى.

[۴۷۶] (۱) لأنّ القرينة المنفصلة وإن لم تمنع من انعقاد الظهور فى ذى القرينة، إلّاأنّ أصالة الظهور فى كلّ منهما معارضة بأصالة الظهور فى الآخر، فتتساقطان، ويرجع إلى القواعد المقرّرة للشاكّ فى مقام العمل. م ح- ى.

[۴۷۷] (۱) سواء كانت الجمل ذات أحكام متماثلة أو متخالفة. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۸] (۱) أى ما له معنى اسمى، فاريد به ما هو الأعمّ من الاسم والفعل. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۹] (۱) أى هذا البعض القائل باستحالة رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل. م ح- ى.

[۴۸۰] (۲) ولا فرق فى ذلك بين الاسم والحرف وإن كان الإشكال فى الحرف أظهر، فإنّ الأداة الإسميّة وضعت للإخراج الواحد

الكلّى، والحرفيّة للإخراج الواحد الجزئى، فالموضوع له فى كلتيهما هو الإخراج الواحد. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا المستشكل.

[۴۸۱] (۱) كفاية الاصول: ۲۷۴.

[۴۸۲] (۱) أراد بالآية المباركة قوله تعالى:« وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». النور: ۴- ۵. م ح- ى.

[۴۸۳] (۱) أجود التقريرات ۲: ۳۷۵، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۵.

[۴۸۴] (۱) كأن يقال:« أكرم العلماء وسلّم على العلماء وأضف العلماء إلّاالفسّاق منهم». م ح- ى.

[۴۸۵] (۱) إن قلت: فعلى هذا لا فرق فى مقام العمل بين ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الأخيرة وبين كونه مجملًا.

قلت: الثمرة بينهما وإن لم تظهر بالنسبة إلى الجملة الأخيرة، إلّاأنّها تظهر بالنسبة إلى سائر الجمل، لجواز التمسّك بأصالة العموم فيها بالنسبة إلى مورد الاستثناء إن كان الاستثناء ظاهراً فى الرجوع إلى خصوص الأخيرة، بخلاف ما إذا كان مجملًا، لأنّ أصالة الظهور- التى من شعبها أصالة العموم- أصل عقلائى، ولم يحرز تمسّك العقلاء بها فيما إذا كان فى الكلام ما يصلح للقرينيّة كما فى صورة إجمال الاستثناء بين رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيرة، بل يمكن أن يقال بعدم انعقاد ظهور للجمل المتقدّمة فى العموم فى هذه الصورة. م ح- ى.

[۴۸۶] (۲) كما إذا قال فى فرض وحدة عقد الوضع:« أكرم العلماء وسلّم عليهم وأضفهم إلّاالفسّاق» وفى فرض وحدة عقد الحمل:« أكرم العلماء والطلّاب والهاشميّين إلّاالفسّاق» وفى فرض تعدّد العقدين:« أكرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم على الهاشميّين إلّاالفسّاق». منه مدّ ظلّه.

[۴۸۷] (۳) فكان« إلّا الفسّاق» فى الأمثلة بمعنى« إلّا الفسّاق منهم» لكنّ المتكلّم حذف الضمير اتّكالًا على وضوحه. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۸] (۴) ولكلّ منهما ثلاثة فروض، فتصير الصور هاهنا أيضاً ستّاً، وإن لم يتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه العالى» هنا لما إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع بقسميه، أى ما إذا كان العنوان الجزئى منطبقاً على شخص واحد مجمع العناوين وما إذا كان منطبقاً على أشخاص وكان كلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، نعم، إنّه سيشير إلى حكمهما- وهو الرجوع إلى الجميع- فى التلخيص الذى يذكره عن قريب، فانتظر. م ح- ى.

[۴۸۹] (۱) سواء كان مشتملًا على الضمير أو فاقداً له. م ح- ى.

[۴۹۰] (۲) سواء كان منطبقاً على شخص واحد جامع للعناوين المستثنى منها أو على أشخاص دخل كلّ منها تحت واحد من تلك العناوين. م ح- ى.

[۴۹۱] (۳) فالاستثناء ظاهر فى الرجوع إلى الجميع فى ثمان صور، ومجمل فى أربع. م ح- ى.

[۴۹۲] (۴) كفاية الاصول: ۲۷۴.

[۴۹۳] (۱) بل لا ينعقد للكلام ظهور حينئذٍ. م ح- ى.

[۴۹۴] (۲) كفاية الاصول: ۲۷۴.

[۴۹۵] (۳) اعتماد هذا المحقّق الكبير على تكرار عقد الوضع فى الاستدلال إنّما هو لأجل ذهابه إلى رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع. م ح- ى.

[۴۹۶] (۴) أجود التقريرات ۲: ۳۷۶.

[۴۹۷] (۱) والفرق بين الإهمال والإجمال أنّ الغرض لم يتعلّق بالبيان فى الإهمال، وتعلّق بعدم البيان فى الإجمال. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۸] (۲) كما يدلّ عليه قوله رحمه الله:« وأمّا القسم الأوّل- أعنى به ما يكون عقد الوضع فيه مكرّراً فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة». أجود التقريرات ۲: ۳۷۶. م ح- ى.

[۴۹۹] (۱) كفاية الاصول: ۲۷۴.

[۵۰۰] (۱) البقرة: ۴۳.

[۵۰۱] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۵۰۲] (۳) آل عمران: ۹۷.

[۵۰۳] (۴) المائدة: ۱.

[۵۰۴] (۵) البقرة: ۲۷۵.

[۵۰۵] (۶) المائدة: ۵.

[۵۰۶] (۷) حيث إنّ أصالة العموم والإطلاق من مصاديق أصالة الظهور التى هى أصل عقلائى، وأهمّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد أيضاً بناء العقلاء. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۷] (۱) ويشهد عليه أنّ القاعدة الأوّليّة- مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة- هى تساقط الخبرين المتعارضين، ومقتضى التساقط أنّ كلّاً منهما حجّة، إلّاأنّا نطرحهما معاً إذ لا نتمكّن من الجمع بينهما، والأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجّح، مع أنّ حجّيّة الخبر لو كانت مقيّدة بعدم دليل مخالف فى مقابله لكان كلّ منهما فاقداً لشرط الحجّيّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۱) راجع للإطّلاع على هذه الروايات إلى وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶ وما بعدها، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى.

[۵۰۹] (۲) كما تقدّم فى أوائل مبحث العامّ والخاصّ، الصفحة ۲۸۲.

[۵۱۰] (۳) المائدة: ۱.

[۵۱۱] (۴) البقرة: ۲۷۵.

[۵۱۲] (۵) وإن ثبت فى محلّه أنّ الربا حرام فى الإسلام بالحرمة التكليفيّة أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۳] (۱) النساء: ۸۲.

[۵۱۴] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۵.

[۵۱۵] (۱) كما إذا قال المولى:« أكرم كلّ عالم» ثمّ قال عقيبه:« لا تكرم زيد العالم». م ح- ى.

[۵۱۶] (۲) كما إذا قال يوم السبت:« أكرم كلّ عالم يوم الثلاثاء» ثمّ قال يوم الاثنين:« لا تكرم زيداً العالم». م ح- ى.

[۵۱۷] (۳) كفاية الاصول: ۲۷۶.

[۵۱۸] (۱)« الواقعى» هاهنا فى مقابل« الامتحانى». منه مدّ ظلّه.

[۵۱۹] (۱) فلو فرض أنّ قوله تعالى- فى سورة البقرة، الآية ۱۸۳-:« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» نزل فى رجب، وقوله تعالى- فى سورة البقرة، الآية ۱۸۵-:« وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» فى شعبان، لامتنع جعل الثانى ناسخاً للأوّل، لأنّه يستلزم نسخ الحكم المجعول فى القضيّة الحقيقيّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل به، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.

[۵۲۰] (۲) أجود التقريرات ۲: ۳۹۴.

[۵۲۱] (۳) راجع ص ۳۵۶.

[۵۲۲] (۱) كفاية الاصول: ۲۷۶.

[۵۲۳] (۲) ولا يخفى أنّ الحكم الواقعى بهذا المعنى غير الحكم الواقعى المصطلح عندهم، فإنّه عبارة عمّا يتعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليّة فى مقابل الحكم الظاهرى الذى يتعلّق بما شكّ فى حكمه الواقعى، كما فصّل فى محلّه، وأيضاً هو غير الحكم الواقعى الذى

يصدر لأجل العمل والامتثال، في مقابل ما يصدر أحياناً لأجل الاختبار والامتحان. منه مدّ ظلّه.

[۵۲۴] (۱) سواء كان هذا الأمر الموجب للتنويع هو الفصل المميّز، كانقسام الجنس إلى أنواعه، أو غيره، كانقسام النوع إلى أصنافه، فالنوع هاهنا أعمّ من النوع المنطقي. م ح- ی.

[۵۲۵] (۱) فإنّ المولى إذا قال:« يجوز إكرام كلّ عالم في شهر رمضان» واختار العبد جانب الترك لفات عنه مصلحة ملزمة سبعة أيّام لو قال المولى في اليوم السابع من رمضان:« يجب إكرام العلماء العدول في هذا الشهر» وإذا اختار جانب الفعل لوقع في مفسدة ملزمة لو قال:« يحرم إكرام العلماء الفسّاق في هذا الشهر». م ح- ی.

[۵۲۶] (۲) أي على كون تأخير البيان عن وقت الحاجة مشتملًا على مصلحة أقوى في الشريعة. م ح- ی.

[۵۲۷] (۱) كما ورد أنّه عليه السلام يقتل الشيخ الزاني، ويقتل مانع الزكاة. بحار الأنوار ۵۲: ۳۰۹، الباب ۲۷، باب سيره وأخلاقه وخصائص أهل زمانه، الحديث ۲. م ح- ی.

[۵۲۸] (۲) راجع ص ۴۰۹.

[۵۲۹] (۳)« الواقعي» هاهنا في مقابل« الامتحاني». منه مدّ ظلّه.

[۵۳۰] (۱) كفاية الاصول: ۲۷۷.

[۵۳۱] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۶۹، كتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۵۲.

[۵۳۲] (۱) وظاهر الجلّ لو لا الكلّ أنّهم أرادوا توقّف الإطلاق على عدم خصوص القرينة المتّصلة، ولذا اختلفوا في أنّ المطلق هل يحمل على المقيّد- في مثل ما إذا قال المولى في دليل:« أعتق رقبةً» وفي دليل آخر:« لا تعتق رقبةً كافرة»- أم لا يحمل، إذ لا يتصوّر حمل المطلق على المقيّد إلّابعد الفراغ عن ثبوت الإطلاق المتوقّف على تماميّة مقدّمات الحكمة، فعلم أنّ القرينة إذا كانت منفصلة لا تضرّ عندهم بالإطلاق. م ح- ی.

[۵۳۳] (۱) لما عرفت من استلزامه دلالة دليل واحد على أمرين مختلفين في الرتبة. م ح- ی.

[۵۳۴] (۱) ودوام الحكم وإن لم يكن مراداً جدّاً، إلّاأنّ بعض المصالح تقتضي جعله بنحو يتخيّل العبد أنّه حكم دائمي، فإذا نسخ تبيّن له أنّه كان محدوداً بقطعة خاصّة من الزمان. م ح- ی.

[۵۳۵] (۲) ونحن لانتعرّض للبحث عن حقيقة النسخ كما فعل صاحب الكفاية رحمه الله، لأنّه مسألة غير اصوليّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۳۶] (۱) أمّا الأوّل: فلشموله لمن وما وأيّ الاستفهاميّة الدالّة على العموم البدلي وضعاً وغيرها ممّا ذكر في المطوّلات، وأمّا الثاني: فلعدم شموله للألفاظ الدالّة على نفس الماهيّة، مثل أسماء الأجناس وغيرها، مع أنّهم يطلقون عليها لفظ المطلق في استعمالاتهم بلا لحاظ علاقة. كفاية الاصول المحشّى ۲: ۴۶۸.

[۵۳۷] (۲) كفاية الاصول: ۲۸۲.

[۵۳۸] (۱) فالمطلق عبارة عن« لفظ دالّ على صرف الطبيعة» من دون أن يكون شيوعها وسريانها في الأفراد من تتمّة مدلول اللفظ، إلّاأنّه يستفاد من اتّحاد الطبيعي مع أفراده. منه مدّ ظلّه.

[۵۳۹] (۲) بأن يكون اللفظ المطلق دالّاً على أصل المعنى وعلى شيوعه في أفراده كليهما. م ح- ی.

[۵۴۰] (۱) تقدّم تفصيل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله وجوابه في ص ۱۲۱- ۱۳۱ من الجزء الثاني.

[۵۴۱] (۲) نحو« أعتق رقبة» و« إن ظاهرت فأعتق رقبة» فإنّ وجوب العتق في الأوّل مطلق، وفي الثاني مقيّد بالظهار. م ح- ی.

[۵۴۲] (۳) نحو« أعتق رقبة» و« أعتق رقبةً مؤمنة» فإنّ الإطلاق والتقييد هاهنا يرتبطان بعتق الرقبة. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۳] (۴) نحو قوله تعالى- في سورة البقرة، الآية ۲۱-:« يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» وقوله تعالى- في سورة آل عمران، الآية ۹۷-:« وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» فإنّ« من استطاع» بحسب القواعد الأدبيّة عطف بيان ل« الناس» فكأنّه

قيل:« للّه على المكلّف المستطيع حجّ البيت». منه مدّ ظلّه.

[۵۴۴] (۱) عبّر عنها صاحب الكفاية ب« العرضيّات». منه مدّ ظلّه.

[۵۴۵] (۱) وبالجملة: إنّ المعنى الذى استعمل فيه اسم الجنس تارةً يتضمّن حالة خاصّة- مضافاً إلى أصل المعنى- كما فى الحمل الشائع الصناعى، فإذا قيل:« زيد إنسان» كان لمعنى« الإنسان» حالة، وإذا قيل:« عمرو إنسان» كان لمعناه حالة اخرى، وإذا قيل:« بكر إنسان» كان له حالة ثالثة، واخرى يكون عارياً عن أيّة حالة، كما فى الحمل الأوّلى الذاتى، فإذا قيل:« الحيوان الناطق إنسان» استعمل لفظ« الإنسان» فى صرف ذات معناه بدون ضمّ حالة خاصّة إليه.

وحيث إنّ الاستعمال فى كلا الموضعين يكون بنحو الحقيقة فلا محالة لوحظ المعنى عند وضع اسم الجنس بنحو اللابشرط القسمى ليتسرّى الوضع إلى المعنى بجميع حالاته وأطواره ويكون حقيقةً فيما إذا كان له حالة خاصّة، لكن وضع لصرف ذات المعنى ليصدق أيضاً بنحو الحقيقة فيما إذا استعمل فى صرف الطبيعة والماهيّة. منه مدّ ظلّه مع تتميم منّا توضيحاً لما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۴۶] (۲) نهاية الدراية ۲: ۴۹۰.

[۵۴۷] (۱) قال الحكيم السبزوارى قدس سره فى منظومته حول اعتبارات الماهيّة:

مخلوطة، مطلقة، مجرّدةعند اعتبارات عليها موردة

من لا بشرط وكذا بشرط شيءومعنيى بشرط لا استمع إليّ

فأوّل حذف جميع ماعداوالثانى كالحيوان جزءً قد بدا

ولا بشرط كان لاثنين نمىمن أوّلٍ قسمٍ وثانٍ مقسمٍ شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۹۵.

[۵۴۸] (۱)« عدم صحّته» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۵۴۹] (۱)« مرّة» صحيحة ظاهراً. م ح- ى.

[۵۵۰] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۲۶۴.

[۵۵۱] (۱) وإلّا لاشترك جميع البشر فى الانتقال إلى المعانى حين استماع ألفاظها، مع أنّ الفارسى مثلًا لا يفهم معانى الألفاظ العربيّة من دون تعلّم، وكذلك العكس. م ح- ى.

[۵۵۲] (۲) بخلاف اسم الجنس، فإنّه موضوع للماهيّة بما هى هى، ف« أسد» وضع لنفس« الحيوان المفترس» و« اسامة» ل« الحيوان المفترس المتعيّن». منه مدّ ظلّه.

[۵۵۳] (۱) كقولنا:« هذا الحيوان اسامة». منه مدّ ظلّه.

[۵۵۴] (۲) كفاية الاصول: ۲۸۳.

[۵۵۵] (۱) درر الفوائد: ۲۳۲.

[۵۵۶] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۲۶۹.

[۵۵۷] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۵۸] (۱) أى المعروف بين أهل العربيّة. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفاية رحمه الله.

[۵۵۹] (۲) قال المشكينى رحمه الله فى حاشية الكفاية: ومرادهم عدم إفادتها له فيه بالنسبة إلى الفرد، فإنّه لا تعيّن فيه خارجاً، لا بالنسبة إلى الجنس المتحقّق فى ضمنه، فإنّها مفيدة للتعيين بالنسبة إليه حسب إفادته فى تعريف الجنس محضاً، وإلّا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. كفاية الاصول المحشّى ۲: ۴۷۶.

[۵۶۰] (۳) کقولنا:« زید الإنسان». منه مدّ ظلّه.

[۵۶۱] (۴) أی لا فائدة فی تقیید اسم الجنس باللام والتعبیر ب« زید الإنسان» مکان« زید إنسان» إذا أراد تجریده عن التعیّن الذهنی الذی هو مفهوم اللام. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۶۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۸۴.

[۵۶۳] (۲) أی الادباء. م ح- ی.

[۵۶۴] (۳) کما أشار إلیه صاحب الکفایة رحمه الله بقوله:« والمعروف أنّ اللام تکون موضوعة للتعریف ومفیدة للتعیین فی غیر العهد الذهنی».

[۵۶۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۸۵.

[۵۶۶] (۱) المصدر نفسه.

[۵۶۷] (۲) فالجمع کما وضع لمعنی ذی مراتب: أقلّها ثلاثة وأکثرها جمیع الأفراد، کذلک وضع بوضع آخر فیما إذا کان محلّی باللام لخصوص المرتبة المستغرقة التی یعبّر عنها بالعموم. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۸] (۱) القصص: ۲۰.

[۵۶۹] (۲) قال المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة: والتحقیق: أنّ النکرة بالحمل الشائع عبارة عن اسم الجنس الذی دخل علیه تنوین التنکیر، والمستفاد من الأوّل نفس الطبیعة، ومن الثانی الوحدة المفهومیّة، ومفاد المجموع هی الطبیعة المقیّدة بالوحدة المفهومیّة بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فیکون مفاد النکرة حصّة کلّیّة دائماً، غایة الأمر أنّها إذا وقعت فی تلو الأوامر والنواهی وأمثالهما بقیت علی کلّیّتها وقابلیّة انطباقها علی کثیرین، وإذا وقعت فی مثل« جائنی رجل» أو« أیّ رجل جائک؟» خرجت عن القابلیّة المذکورة وتعیّنت فی فرد معیّن عند المتکلّم کما فی الأوّل، أو عند المخاطب کما فی الثانی، لکنّ الدالّ علی التعیّن لیس لفظ« النکرة» وهو مجموع اسم الجنس مع التنوین، بل قرینة خارجیّة اخری، وهو الإخبار فی الأوّل، وکون السؤال ب« أیّ» عن المعیّن عند المخاطب فی الثانی، وهذا لا ینافی کون مفاد النکرة بما هی حصّة کلّیّة. کفایة الاصول المحشّی ۲: ۴۸۱.

[۵۷۰] (۳) کفایة الاصول: ۲۸۵.

[۵۷۱] (۱) کما تقدّم نقله آنفاً عن المشکینی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۷۲] (۲) فإنّ اسم الجنس- أعنی نفس« رجل» مع قطع النظر عن تنوینه- یدلّ علی الماهیّة، وتنوینه علی قید الوحدة. منه مدّ ظلّه.

[۵۷۳] (۱) قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی أنّ مفهوم النکرة فی مثل« جائنی رجل» مغایر لمفهومها فی مثل« جئنی برجل» فقال هاهنا بصحّة إطلاق المطلق علیها بالمعنی الثانی، لا بالمعنی الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۵۷۴] (۲) فإنّ المطلق فی اللغة بمعنی« الماهیّة العاریة عن القید» حتّی قید الإرسال والشمول البدلی، والظاهر أنّه بهذا المعنی یطلق فی کلمات الاصولیّین علی اسم الجنس والنکرة بالمعنی الثانی. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۷۵] (۳) حیث تقدّم تعریفه ب« ما دلّ علی شائع فی جنسه». م ح- ی.

[۵۷۶] (۴) وهی الإرسال والعموم البدلی. م ح- ی.

[۵۷۷] (۵) أی معنیی اسم الجنس والنکرة. م ح- ی.

[۵۷۸] (۱) لأنّ التقیید یستلزم تجریده من قید الإرسال والعموم البدلی وإرادة صرف الماهیّة منه. م ح- ی.

[۵۷۹] (۲) کفایة الاصول: ۲۸۶.

[۵۸۰] (۳) أو فی مقام الاستفهام عمّا وقع، نحو« أیّ رجل جائک؟». م ح- ی.

[۵۸۱] (۱) راجع ص ۴۲۷.

[۵۸۲] (۱) كفاية الاصول: ۲۸۷.

[۵۸۳] (۲) راجع ص ۲۵۶.

[۵۸۴] (۱) وسيأتى البحث عنها. م ح- ى.

[۵۸۵] (۱) والفرق بينهما أنّ غرض المولى فى الإجمال تعلّق بإلقاء كلامه مبهماً، كما فى متشابهات القرآن، وأمّا الإهمال فهو عبارة عن عدم تعلّق الغرض، لا ببيان تمام المراد ولا بالإبهام والإجمال. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۶] (۱) لأنّ التقييد لا يقتضى إلّاتضييق الإرادة الجدّيّة. م ح- ى.

[۵۸۷] (۲) هذا ينطبق على ما نسب إلى المشهور من كون الإطلاق عبارة عن الشيوع والسريان. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۸] (۳) درر الفوائد: ۲۳۴.

[۵۸۹] (۱) البقرة: ۴۳.

[۵۹۰] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۵۹۱] (۳) بل الأمر كذلك فى سائر موارد أصالة الظهور، فإنّ المتكلّم إذا قال:« رأيت أسداً» فلا إشكال فى كون« الأسد» موضوعاً ل« الحيوان المفترس» وأمّا جعل هذا المعنى على عهدة المتكلّم وأنّه أراده فلا يمكن استفادته من اللفظ، بل يستند إلى بناء العقلاء على حمل الألفاظ على معانيها الحقيقيّة وأنّها مرادة للافظها مالم تكن قرينة على المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۲] (۴) إذ لو أراد وجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة مثلًا لكان مخلًّا بغرضه، وهو قبيح على الحكيم. م ح- ى.

[۵۹۳] (۱) كما إذا قال:« أعتق رقبة» وكان القدر المتيقّن من الرقبة هو الرقبة المؤمنة، لكونها فردها الأكمل. م ح- ى.

[۵۹۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۸۷.

[۵۹۵] (۲) نعم، مصاديق« الرقبة» أكثر من مصاديق« الرقبة المؤمنة» لكنّ الفرض أنّ المطلق لا يدلّ على الشيوع والسريان فى الأفراد، لا بالوضع ولا بمعونة مقدّمات الحكمة. م ح- ى.

[۵۹۶] (۱) يمكن جعل هذه الفقرة من كلامه رحمه الله دليلًا ثانياً للأصل العقلائى، وإن كان ظاهر كلامه رحمه الله كونه تتمّةً للدليل الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۷] (۲) كما تقدّم فى ص ۴۴۶.

[۵۹۸] (۳) كفاية الاصول: ۲۸۸.

[۵۹۹] (۴) ولا يخفى عليك أنّ هذا القسم من المطلقات أيضاً يكون قانوناً قابلًا للرجوع إليه فى جميع الأعصار، وإن كان الغرض من صدوره عمل السائل به بالفعل. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۰] (۱) ويمكن أن يقال بخروج هذا القسم من حريم النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فيما إذا لم يكن قرينة على كون المولى فى مقام البيان، وصدور الحكم لغرض العمل به بالفعل فى هذا القسم قرينة عليه. م ح- ى.

[۶۰۱] (۲) تهذيب الاصول ۲: ۲۷۶.

[۶۰۲] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۶۰۳] (۲) فحلّيّة البيع- على هذا الفرض- قانون عامّ يرجع إليه فيما إذا شكّ فى أصل التقييد أو فى التقييد الزائد، دون الفرض الأوّل. م ح- ى.

[۶۰۴] (۳) ليس المراد استعمال اللفظ المطلق فى المقيّد لكى يستلزم التجوّز، بل المراد أنّ المطلق استعمل فى معناه وثبت بدليل آخر أنّ الإرادة الجدّيّة تعلّقت بالمقيّد. م ح- ى.

[۶۰۵] (۴) كفاية الاصول: ۲۸۸.

[۶۰۶] (۱) وإن كان الظهور فی المجاز المشهور ناشئاً من كثرة استعمال اللفظ فی المعنی المجازی، وفی المقام من كثرة تعلّق الإرادة الجدّيّة بخصوص المقيّد عند استعمال اللفظ المطلق فی ما وضع له. م ح- ی.

[۶۰۷] (۱) ليس المراد من التنافی اختلافهما فی الإيجاب والسلب، بل المراد أنّ ما صدر من المولی حكم واحد يدور أمره بين تعلّقه بالمطلق أو بالمقيّد، ووحدة الحكم تارة: تثبت من طريق وحدة السبب، كما إذا قال فی دليل:« إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفی دليل آخر:« إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، واخری: من طريق قرينة حاليّة أو مقاليّة اخری، كما إذا قال فی دليل:« أعتق رقبة» وفی دليل آخر:« أعتق رقبة مؤمنة» ثمّ صرّح بأنّه ليس له إلّاتكليف واحد. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۸] (۲) كفاية الاصول: ۲۹۰.

[۶۰۹] (۱) ولا- يخفی أنّ كون هـذا مثالًا للمقـام مبنیّ علی مـا اخترناه من عـدم كون النكرة الواقعـة فی سـياق النفی أو النهی مفيـدة للعموم، وإلّا فهو داخل فی مسألة العامّ والخاصّ. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۰] (۲) فلابدّ من أن يكون مورد الاجتماع- وهو الرقبة المؤمنة- إمّا مأموراً به أو منهيّاً عنه. م ح- ی.

[۶۱۱] (۱) وهی أولويّة الترك علی الفعل. م ح- ی.

[۶۱۲] (۲) لا بالمعنی الاصطلاحی الموجب لرجحان الفعل مع جواز الترك. م ح- ی.

[۶۱۳] (۱) كفاية الاصول: ۲۹۰.

[۶۱۴] (۲) المصدر نفسه.

[۶۱۵] (۳) كفاية الاصول: ۲۹۱.

[۶۱۶] (۱) درر الفوائد: ۲۳۶.

[۶۱۷] (۱) حيث قال فی دليل:« أعتق رقبة» وفی دليل آخر:« أعتق رقبة مؤمنة» وأحرزنا وحدة الحكم. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۸] (۱) لا يقال: ورود المقيّد لا يضرّ بأصالة الإطلاق، لأنّ الظفر به لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فی مقام البيان.

فإنّه يقال: أصالة الإطلاق وإن كانت متحقّقة حتّی بعد الظفر بالمقيّد، إلّاأنّ العقلاء لا يستندون إليها حينئذٍ، وبعبارة اخری: أصل أصالة الإطلاق وإن لم يتوقّف علی عدم المقيّد، إلّاأنّ حجّيّتها تتوقّف عليه. م ح- ی.

[۶۱۹] (۱) كفاية الاصول: ۲۹۱.

[۶۲۰] (۲) المصدر نفسه.

[۶۲۱] (۳) وسائل الشيعة ۱: ۸۰، كتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات.

[۶۲۲] (۱) التعبير ب« المتضادّين» إنّما هو علی مذاق القوم، وإلّا فالاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه العالی» لا يقول بتضادّ الأحكام. م ح- ی.

[۶۲۳] (۲) البقرة: ۴۳.

[۶۲۴] (۳) ولا يجوز هاهنا حمل المطلق علی المقيّد، لقيام الدليل علی صحّة الصلاة فی غير المسجد أيضاً. م ح- ی.

[۶۲۵] (۴) لاستلزامه اجتماع الوجوب والاستحباب فی الصلاة فی المسجد، وهو مستحيل كما تقدّم. م ح- ی.

[۶۲۶] (۱) عبّر ب« المتخالفين» مكان« المتضادّين»، لأنّه« مدّ ظلّه» لم يقل بتضادّ الأحكام، كما تقدّم آنفاً. م ح- ی.

[۶۲۷] (۲) البقرة: ۲۷۵.

[۶۲۸] (۳) وسائل الشيعة ۱۷: ۴۴۸، كتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، الحديث ۳.

[۶۲۹] (۱) سواء كان ظاهراً فی المعنی الحقيقی، مثل« رأيت أسداً» أو فی المعنی المجازی، نحو« رأيت أسداً يرمی». منه مدّ ظلّه.

[۶۳۰] (۲) المائدة: ۳.

[۶۳۱] (۳) المائدة: ۱.

[۶۳۲] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعهٔ لاستنباط احکام الشریعهٔ، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) – قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَیْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فی تلخیص بحـار الأنـوار، للعلاّمـهٔ فیض الاسـلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّهٔ" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیهٔ الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذهٔ هذه المدینهٔ، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهـم) و لاسیَّما بحضرهٔ الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحهٔ صاحب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّهٔ الشمسیّهٔ (=۱۳۸۰ الهجریّهٔ القمریّهٔ)، مؤسَّسهً و طریقهً لَم ینطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّهٔ" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّهٔ الشمسیّهٔ (=۱۴۲۷ الهجریّهٔ القمریّهٔ) تحتَ عنایهٔ سماحهٔ آیهٔ الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَهٔ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّهٔ و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّهٔ، ثقافیّهٔ و علمیّهٔ...

الأهداف: الدّفاع عن ساحهٔ الشیعهٔ و تبسیط ثَقافهٔ الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهـمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشـّباب و عموم الناس إلی التّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّهٔ، تخلیف المطالب النّافعهٔ – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلهٔ أو الرّدیئهٔ – فی المحامیل (=الهواتف المنقولهٔ) و الحواسیب (=الأجهزهٔ الکمبیوتریّهٔ)، تمهید أرضیّهٍ واسعهٍ جامعهٍ ثَقافیّهٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام– بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعهٔ ثقافهٔ القراءهٔ و إغناء أوقات فراغهٔ هُواهِ برامِجِ العلوم الإسلامیّهٔ، إنالهٔ المنابع اللازمهٔ لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرهٔ فی الجامعهٔ، و...

- مِنها العَدالهٔ الاجتماعیّهٔ: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزهٔ الحدیثهٔ متصاعدهً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافهِٔ الاسلامیّهٔ و الإیرانیّهٔ – فی أنحاء العالَم – مِن جـهـهٍ اُخرَی.

- من الأنشطهٔ الواسعهٔ للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبهٔ، نشرهٔ شهریّهٔ، مع إقامهٔ مسابقات القِراءهٔ

ب) إنتاجُ مئات أجهزهٍ تحقیقیّهٔ و مکتبیهٔ، قابلهٔ للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّهِٔ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکهٔ و... الأماکن الدینیّهٔ، السیاحیّهٔ و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّهٔ" www.Ghaemiyeh.com و عدّهٔ مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّهٔ، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّهٔ

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابهٔ الأسئلهٔ الشرعیّهٔ، الاخلاقیّهٔ و الاعتقادیّهٔ (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرهٔ SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّهٔ و اعتباریّهٔ، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّهٔ، الجوامع، الأماکن الدینیّهٔ کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربِّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائمیّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.


مركز القائمیة اصفهان
للبحوث والتحریات الكمبیوتریة
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩